

حاشية الدسوقي

للعلامة الشيخ

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي

المتوفى سنة ١٢٣٠ هـ

على شرح أم البراهين للسنوسي

تقديم

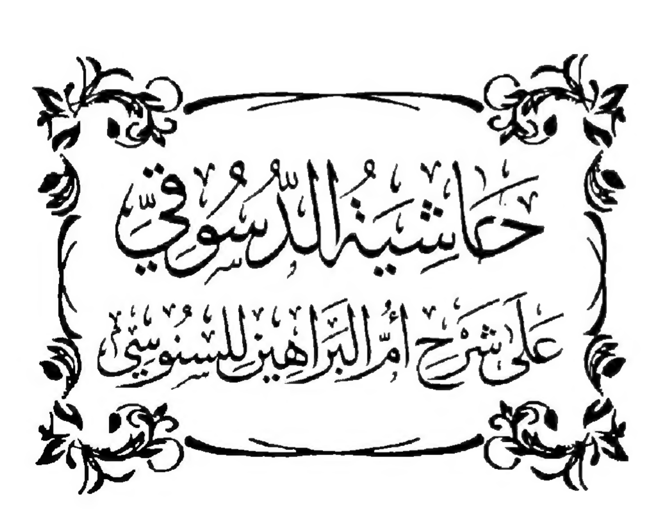
د. خالد زهري

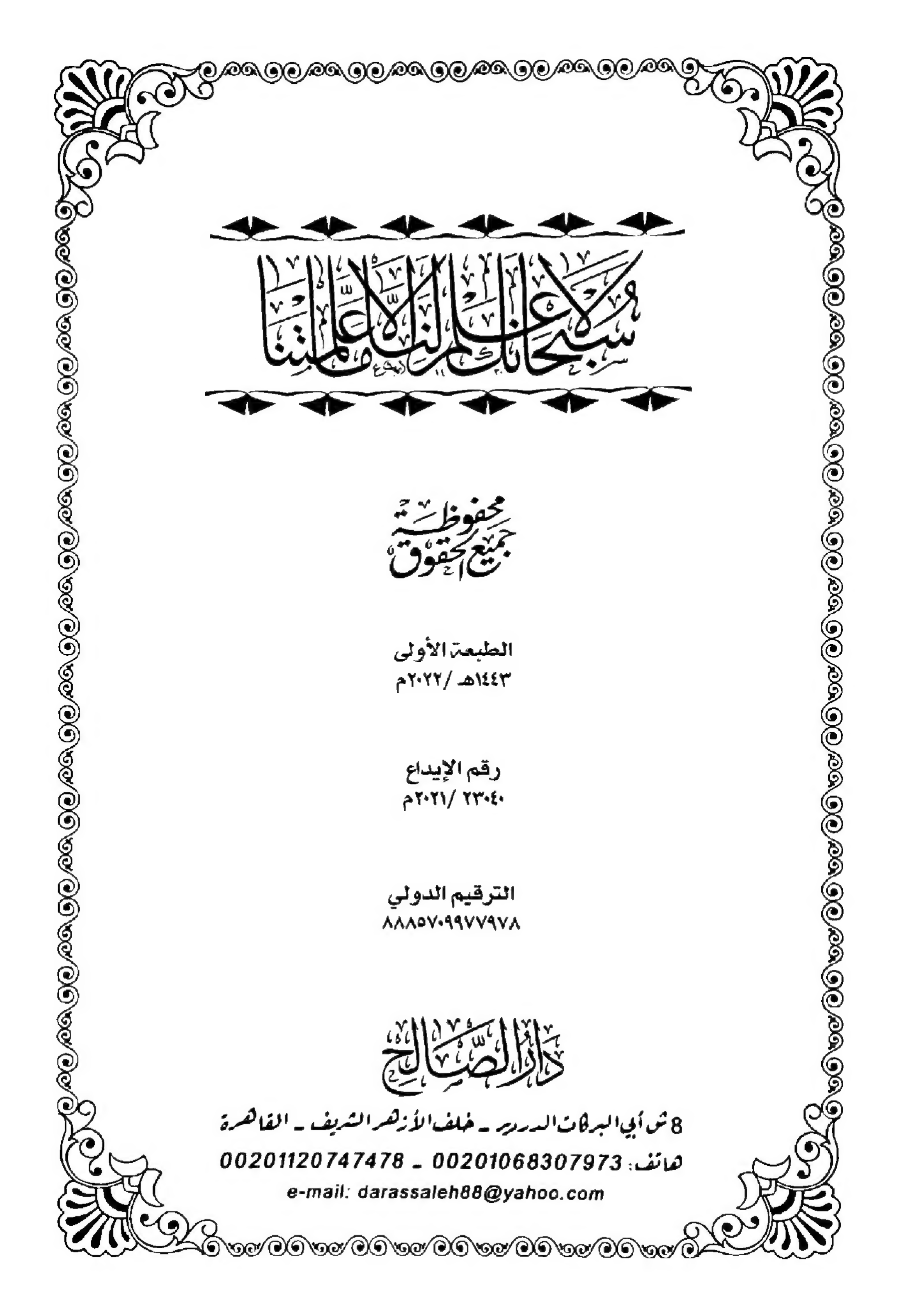
أستاذ العقيدة والفكر، كلية أصول الدين
جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، المغرب

دراسة وتحقيق

أحمد عارف بن ذو الكفل




حاشية الدسوقي
على شرح أم البراهين للسنوسي



الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ /٢٠٢٢م

رقم الإيداع
٢٣٠٤٠ /٢٠٢١م

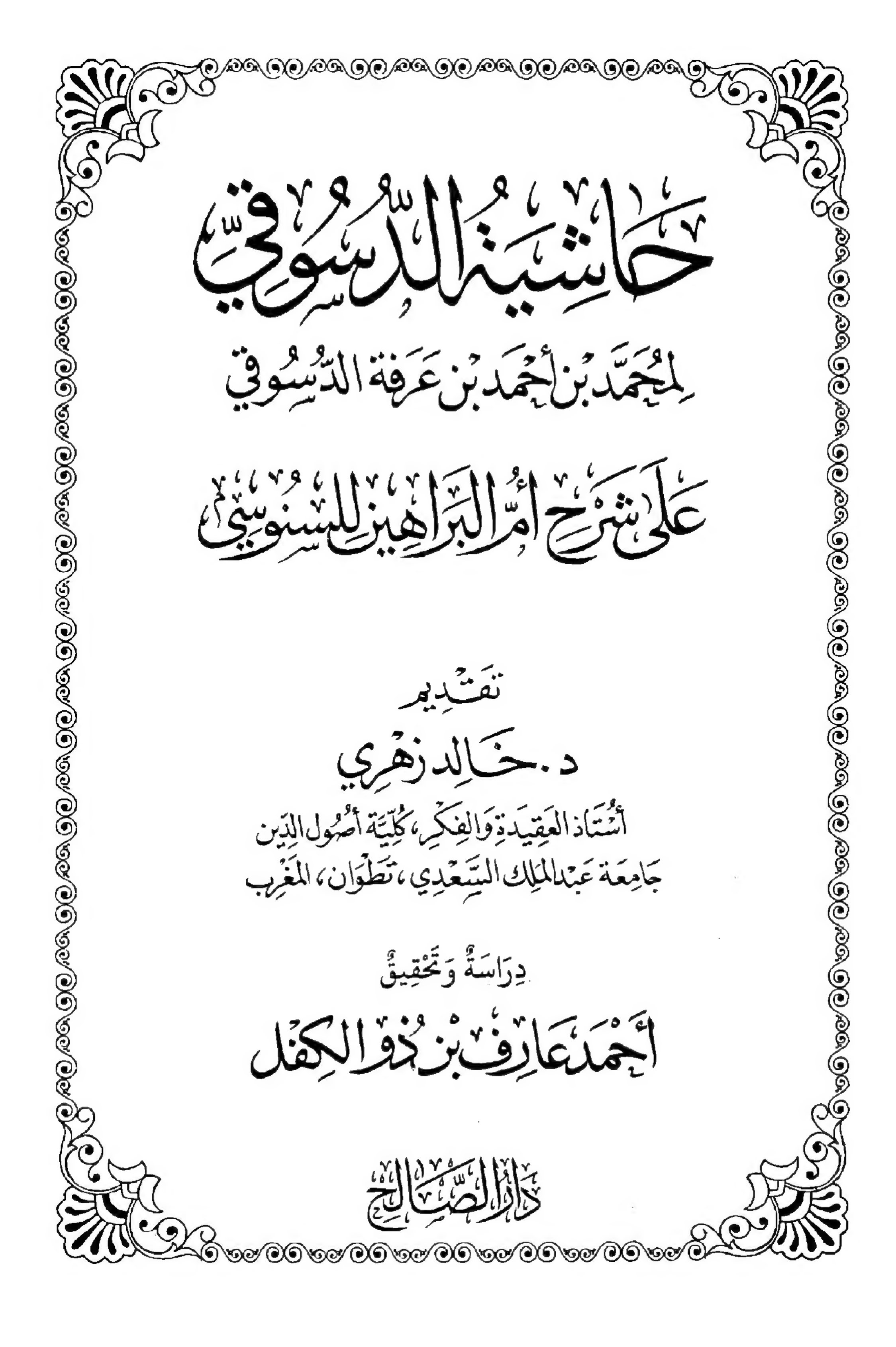
الترقيم الدولي
٨٨٨٥٧٠٩٩٧٧٩٧٨

دار الصالح

8 ش أبي البركات الدردير - خلف الأزهر الشريف - القاهرة

هاتف: 00201068307973 - 00201120747478

e-mail: darassaleh88@yahoo.com



حاشية الدسوقي

لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي

على شرح أم البراهين للسنوسي

تقديم

د. خالد زهري

أستاذ العقيدة والفكر، كلية أصول الدين

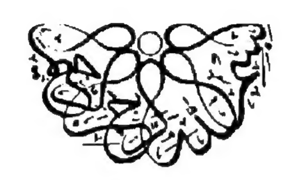
جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، المغرب

دراسة وتحقيق

أحمد عارف بن ذو الكفل

دار الصالح





نيات قراءة الكتاب (*)

اللَّهُمَّ إِنِّي أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَي كُلِّ نَفَسٍ وَلَمحَةٍ وَطَرْفَةٍ يَطْرِفُ بِهَا أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلُ الأَرْضِ، وَكُلِّ شَيْءٍ هُوَ فِي عِلْمِكَ كَائِنٌ أَوْ قَدْ كَانَ.

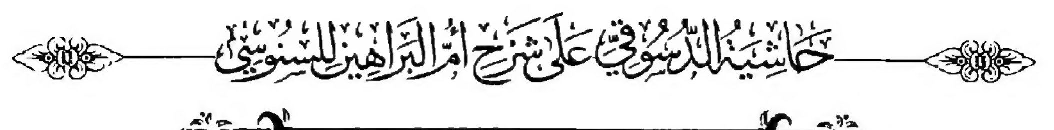
أُقَدِّمُ لَكَ بَيْنَ يَدَي ذَلِكَ كُلِّهِ

نَوَيْتُ بِالتَّعَلُّمِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى، وَنَشْرَ الْعِلْمِ، وَتَعلِيمَهُ، وَبَثَّ الْفَوَائِدِ الشَّرْعِيَّةِ، وَتَبْلِيغَ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالازْدِيَادَ مِن العِلمِ، وَإِحْيَاءَ الشَّرعِ الشَّرِيفِ، وَدَوامَ ظُهُورِ الْحَقِّ، وَخُمُول الْبَاطِلِ، وَإِظْهَارَ الصَّوَابِ، وَالرُّجُوعَ إِلَى الْحَقِّ، وَالاجْتِمَاعَ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالدُّعَاءَ لِلْمُسْلِمِينَ، وللسَّلَفِ الصَّالِحِينَ، وَدَوَامَ خَيْرِ الأُمَّةِ، بِكَثْرَةِ عُلَمَائِهَا، وَاغْتِنَامَ ثَوَابِهِمْ، وَتَحْصِيلَ ثَوَابِ مَن يَنتَهِي إِلَيْهِ هَذَا الْعِلْمُ، وَبَرَكَةَ دُعَائِهِمْ لِي وَتَرَحُّمُهُمْ عَلَيَّ، وَدُخُولِي فِي سِلْسِلَةِ الْعِلْمِ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّم، وَبَيْنَهُمْ، وَعِدَادِي فِي جُمْلَةِ مُبَلِّغِي الوَحي، وَأَحْكَامِهِ، وَإِزَالَةَ الْجَهْلِ عَنْ نَفْسِي وَعَنْ غَيْرِي لِلَّه تَعَالَى.

وَشُكْرَ اللَّهِ عَلَى نِعَمِهِ: الصِّحَّةِ، وَالْعَقْلِ، والمال، وَ

وَ .... وَ

(*) دار الصالح.



تقريظ الدكتور محمد أيمن العتكي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، والصلاة والسلام على نبينا محمد سيد المرسلين، وعلى آله الطاهرين وصحابته المكرمين أجمعين، أما بعد؛ فإن أهل أرخبيل الملايو منذ أمد بعيد قد عرفوا ثوابت الدين الإسلامي المتمثلة في العقيدة الأشعرية. وكان حجة الإسلام الإمام الغزالي هو المثال الذي اقتدوا به، وكتبه مدروسة مثل الإحياء وغيره.

وبعد أن ظهر الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت. 895هـ) صاحب المتن المشهور: "أم البراهين" فبدأت الطريقة الجديدة في الدرس العقدي وهي طريقة سنوسية في كثير من بقاع هذا الأرخبيل لاسيما أرض ملايا المعروفة بماليزيا حاليا. وشمر العلماء والأمراء ساعد الجد في خدمة العقيدة وفق الطريقة السنوسية .

ومن العلماء الذين أسهموا في ترسيخ العقيدة السنوسية وانتشر صيتهم في الآفاق عموما وفي عالم الملايو خصوصا الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي القاهري المالكي (ت. 1230 هـ/ 1815 م) حيث حشى على شرح الإمام محمد بن يوسف السنوسي على كتابه العقيدة الصغرى أو المعروف بأم البراهين حاشية متميزة. ويعد هذا الكتاب من أول الحواشي العقدية دخلت بلاد الملايو وكتب لها القبول من قبل المدرسين والمتعلمين. وقد طبعت الحاشية عدة مرات آخرها سنة 2017 في بيروت.

وقد كان أخونا العزيز الدكتور أحمد عارف بن ذي الكفل موفقا جدا في اشتغاله بإعادة نشر هذه الحاشية مع مقدمة وافية عن حياة الشيخ محمد الدسوقي، ناهيك عن أعماله السابق وهو كتاب حاشية السكتاني على شرح أم البراهين للشيخ أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن

السكتاني السوسي الرجراجي (ت. 1061هـ/ 1651م) الذي اعتمده الدسوقي في حاشيته حيث نقل منها في كثير من المواضع سواء صرح به أم لا.

تأسيسا على ما بينا واستشعارا بواجب شكر من خدم هذا العلم، نود أن نجزي الشكر الجزيل لفضيلة الدكتور أحمد عارف بن ذي الكفل الذي بذل جهده القصوى في خدمة المذهب الأشعري لاسيما المرحلة السنوسية. فإن هذا العمل الذي بين أيدينا الآن يستطيع أن يسلط الضوء على جانب من أهم جوانب الفكر العقدي الأشعري. فجزاه الله خيرا كثيرا وأدعو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يوفقه لصالح الأعمال، وأرجو من السادة القراء أن يهتموا بمثل هذا التأليف لما فيه من خير كثير في فهم العقيدة الإسلامية، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين.

كتبه،

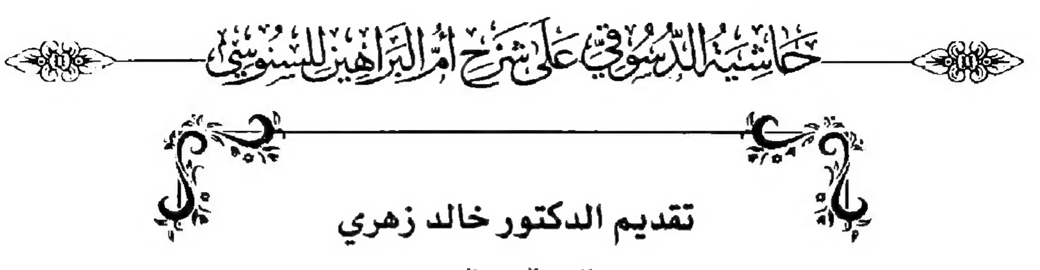
د. محمد أيمن العكتي

قسم أصول الدين ومقارنة الأديان،

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

23 ربيع الآخر 1443 الموافق ليوم 28 نونبر 2021.





تقديم الدكتور خالد زهري

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام علىٰ خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكىٰ التسليم، وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين، ومن والاهم إلىٰ يوم الدين.

يردد الباحثون عبارة "المرحلة السنوسية"، ويقصدون بها المرحلة التي وصل فيه المذهب الأشعري إلىٰ آخر مراحل تطوره علىٰ يد أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت. 895 هـ / 1489 م)، بَيْدَ أنهم يربطون ذلك بـ "الغرب الإسلامي"، وهو ارتباط فيه نظر، ولا يمكن التسليم به، إلا إذا كان القصد بذلك البداية الأولىٰ لهذه المرحلة، حيث إن العقائد السنوسية استطاعت أن تتجاوز المنطقة المذكورة، لتصل إلىٰ أقصىٰ بلاد العالم الإسلامي، أعني بلاد الملايو التي استقبلت عقائد السنوسي وشروحه عليها، وحواشي العلماء وتعليقاتهم علىٰ هذه الشروح، بكثير من الترحاب، واحْتَفَتْ بها أيّما احْتِفاء، وعكفت عليها حفظا، ودراسة، وتلقينا، ونَسْخًا، ثم نشرا، كما تجلىٰ اعتناؤهم بها علىٰ مستوىٰ شرح علماء الملايو لها باللغة العربية، وكذا باللغة الملايوية واللغات المتفرعة عنها، ناهيك عن ترجمتها إلىٰ هذه اللغات، وقد ذكرنا طائفة مهمة من المصنَّفات التي جادت بها قريحة علماء هذه البلاد في المجلد الأول من كتابنا "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية."

ولقد ظل النشاط العلمي في التعامل مع العقائد السنوسية مستمرا إلىٰ عصرنا هذا، بل إنه يعرف حاليا نشاطا غير مسبوق، إذ مازال طلبة تلك البلاد، خاصة من يُوَلُّونَ وجههم شطر المعاهد والجامعات العربية لدراسة العلوم العربية والشرعية، يقتفون هذا الأثر وفاء للمرحلة السنوسية، واستمرارا في الخط العلمي الذي رَسَمَهُ الإمام السنوسي.

ومن هؤلاء الذين صار لهم حضور علمي على مستوى الدرس الأشعري عامة، وطريقة السنوسي في التعامل مع القضايا الكلامية خاصة، تلميذنا النجيب، الباحث الماليزي الأريب، الدكتور أحمد عارف بن ذي الكفل، فقد ترجم "صغرى السنوسي" إلى اللغة الماليزية الحديثة، فكان بذلك أوَّل من أنجز عملا من هذا القبيل في التاريخ الحديث، وحقق "حاشية السُكْتاني على شرح أم البراهين للسنوسي" للشيخ أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني المراكشي المالكي (ت. 1061 هـ / 1651 م)، مع التقديم لها بدراسة وافية عن القيمة العلمية لهذه الحاشية، والكشف عن مناحي العبقرية الكلامية عند هذا المتكلم الأشعري المغربي الذي لا يُشَقُّ له غُبار، ولا تُجْهَلُ له آثار.

وها هو الآن يُتحِفُ القارئ المتخصص في علم الكلام عامة، والمذهب الأشعري خاصة، بتحقيق حاشية أخرى تُعَدُّ من أهم الحواشي وأعمقها وأنفعها، وهي "حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي" للشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي القاهري المالكي (ت. 1230 هـ / 1815 م). وهي حاشية منشورة، لكن الدكتور أحمد عارف أعاد نشرها، ناظِراً في آخر نشرة لها في بيروت عام (2017 م)، واعتمادا على نُسْخَتَيْن مخطوطتيْن قريبتين من زمان المُؤلِّف، إحداهما كتبت لست سنوات بعد وفاته (1236 هـ)، وثانيهما كان الفراغ من كتابتها لخمسة عشر سنة بعد وفاته (1245 هـ).

وتكمن أهمية هذا العمل في كونه يُؤكد أن بلاد الملايو مازالت تزخر بعلماء أفاضل، يصرون على استمرارية المذهب السني الأشعري في تلك البلاد، وأن طريقة الإمام السنوسي في الدرس الكلامي مازالت حاضرة بقوة، ناهيك عن كونه سيعرِّف الشعب الملايو بعالم جليل، ومتكلم محقِّق، كان له الفضل في الدفاع عن مذهب أهل السنة الأشاعرة، تأليفًا وتدريسًا وتحريرًا، وهو الإمام الدسوقي، الذي يُعَدُّ الإمامُ السكتاني من أهم مصادره المعرفية، إذ نقل منه كثيرا في حاشيته، فصرح بالنقل أحيانا، ولم يُصرِّح به أحايين أخرى، وحافظ على عبارته تارة، وتصرف في عباراته تارات أخرى.

فهنيئًا لأخينا العزيز، وتلميذنا المجد اللوذعي، الدكتور أحمد عارف بن ذي الكفل، على هذا العمل المتميز، راجيا من الله تعالى أن يرزقه صحة البدن، وسلامة الحواس، وصفاء الذهن، ليستمر في إنتاج أعمال أخرى تُسْهِمُ في استمرار الخط السني الذي رسمه أسلافنا من علماء ومتكلمي أهل السنة والجماعة.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

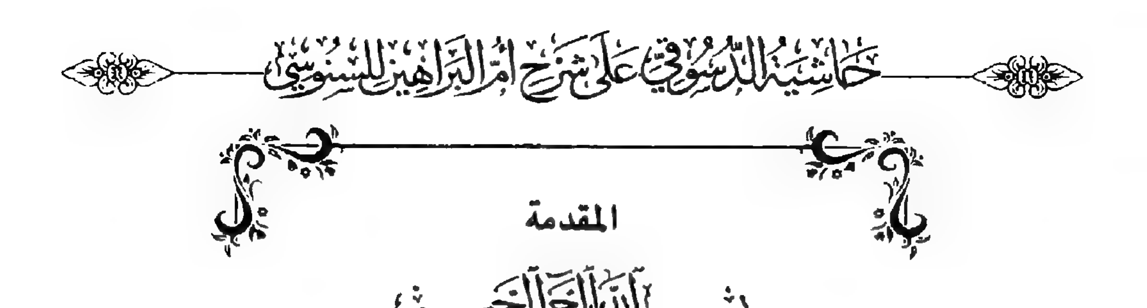
د. خالد زَهْرِي

كلية أصول الدين، جامعة عبد المالك السعدي

مدينة تطوان (المغرب)، 21 ربيع الآخر 1443

الموافق ليوم 26 نونبر 2021.





المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان وجعل له عقلا، ووفقه للتمييز بين الجائز والواجب والمستحيل، والشكر له على هدايته لنا لمعرفة عقائد الإيمان وأدلتها، واصطفى لنا طائفة من عباده فجعلهم أهلا للاقتداء والاهتداء، سلكوا بنا طريقة مرضية أشعرية، وأثنى عليهم خيرا في كتابه العظيم فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾. والصلاة والسلام على نبينا المصطفى الموصوف بالصدق والأمانة والتبليغ، سيد الأولين والآخرين، القائل: **(من يرد الله به خيرا يفقه في الدين)**، وعلى آله وأصحابه المبرئين من الزيغ والزلل.

وبعد؛ فإن أفضل العلوم على الإطلاق وآكدها عند العقلاء باتفاق: علم العقيدة، المقرر على منهج أهل السنة والجماعة السنية، وذلك أنه العلم الذي تنبني عليه سائر العلوم الدينية، وبتحصيله والعمل على وفقه تتحقق السعادة في الحياتين الدنيوية والأخروية. أما في الأولى فبحصول الجزم المطابق للواقع في عقائد الدين، وسكون النفس للحق واطمئنان القلب ببرد اليقين، وأما في الآخرة فأدنى ثمراته النجاة من الخلود في النار لقوله ﷺ: **(يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)** - أخرجه الترمذي في سننه -، وأعلاها رؤية الله تعالى في فراديس الجنان، وبينهما مراتب من النعم لا يحصيها إلا الله ذو الكرم والجود.

ولعظم شأن هذا العلم الجليل اهتم به العلماء قديما وحديثا، سواء في الغرب الإسلامي أم المشرق الإسلامي، وأسهموا إسهامات كبيرة، وجهودات عظيمة، فصنفوا مصنفات لا تحصى كثرة، متفاوتة طولا واختصارا، شرحا وحاشية، تعليقا وتقييدا ونظما، وذلك لشدة حرصهم على مشاركة عامة الناس في تحصيل القدر المفروض شرعا إدراكه من هذا العلم

خصوصا بتصنيف المتون المختصرة المشتملة على مقاصد العقائد التي تضمنتها الكلمة المشرفة وهي قول: (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

ومن أبرز تلك المختصرات التي تتلقى القبول الحسن والاهتمام لدى المسلمين المغاربة والمشارقة خصوصا في العالم الملايوي جنوب شرق آسيا، هي العقيدة الصغرى أو المعروف بـ«أم البراهين» للعارف بالله الإمام سيدي محمد بن يوسف السنوسي (ت. 895هـ)، وذلك لاعتبارين منها: أنها -مع صغر حجمها- تضمنت الأدلة القطعية على أهم مطالب أصول الدين، وأنها امتازت بالدقة في التعبير، والإيجاز المعين على استيعابها في وقت قصير، فمذ مطلع القرن العاشر للهجرة صارت محط أنظار المتكلمين، فتناولوها بالتدريس والتعليم في أبرز معاهد المسلمين كالقرويين والأزهر والزيتونة، وعكفوا عليها بالتشريح والتحشية والتقييد والتلخيص والتنسيخ إلى أن وصلت عددهم المئات. ومن أواخر تلك الحواشي النفيسة وأكثرها بركة الحاشية المسماة بـ«**حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين**» للشيخ العلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت. 1230هـ). فقد مزج ألفاظه اللطيفة بألفاظها، فجلّى غوامض أفكارها ويسّر للطالبين فهم مقاصدها وإدراك مباحثها.

وقد حُققت وطُبعت عدة طبعات لكنني عزمت على العناية بها لإعادة نشرها بتحقيق علمي موافق لقواعد التحقيق المتفقة بين أهلها، خدمة لتراث المتكلمين عامة وما يتعلق بمؤلفات السنوسي خاصة، واعترافا بجميل فضلهم وما قدموه من معروف إلينا، خصوصا ونحن في أمس الحاجة إلى الاقتداء بسيرهم والاستفادة من علومهم لعلنا نحظى ببركاتهم وأفضليتهم.

واعتمدت في التحقيق على النسختين المخطوطتين من المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية والنسخة المطبوعة من الحاشية، وقدمت بترجمة حافلة للعالَمين العالِمين؛ الإمام السنوسي والشيخ الدسوقي -رحمهما الله ورحمنا معهم-،

وشيء يسير من دراسة الحاشية، والله أسأل أن ينفعني وجميع طلبة العلم بهذه الحاشية النفيسة وأن يوفقنا لفهمها وتحصيل ثمرتها، إنه ولي ذلك والقادر عليه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

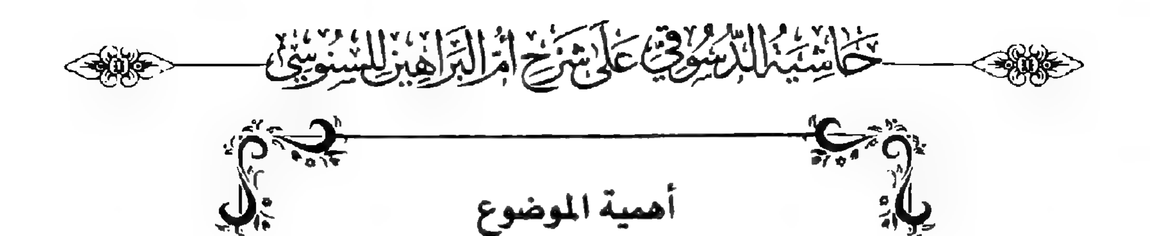
كتبه

أحمد عارف بن ذي الكفل

ماليزيا، 25/ 10/ 2021م

الموافق لـ 19 ربيع الأول 1443هـ

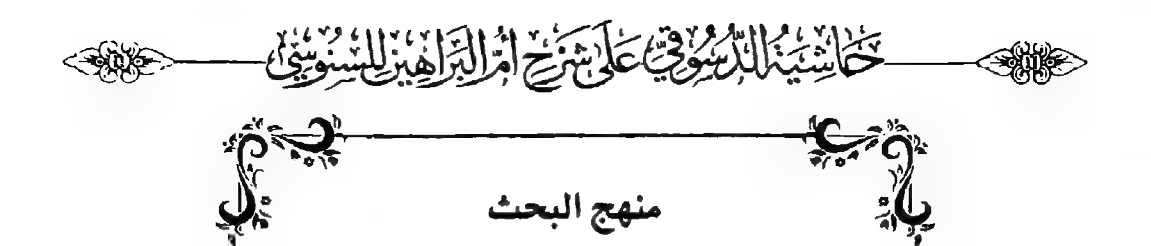




أهمية الموضوع

لا شك أن لكل كسب اكتسبه الإنسان واختيار اختاره في حياته أسبابا ودوافع، فالأسباب التي حفزتني على اختيار هذا الموضوع هي:

1. أهمية العقيدة الأشعرية ومكانتها في العالم الإسلامي عامة والمغرب وبلاد الملايوي خاصة باعتبارها العقيدة الرسمية في هذه البلاد المباركة.
2. المكانة العلمية والروحية التي حظي بها الإمام السنوسي في العالم الإسلامي، خاصة لدى أبناء بلدتي من الجنس الملايوي الذين حظي عندهم الفقه الأكبر للإمام السنوسي بعناية فائقة مما جعلهم يقبلون عليه بالدراسة والتدريس إلى الآن.
3. رغبتي في الإسهام في خدمة تراث العالم الإسلامي؛ والكشف عنه في بطون الخزانات العالمية المترامية الأطراف، والتنقيب عنه في خبايا المصادر والفهارس. فهو أمانة على عاتق الباحثين، وعملي خاصة على إحياء التراث المتعلق بمتن «العقيدة الصغرى» أو المعروف بـ «أم البراهين» من حيث إخراج حاشيته ونشره لا سيما أن هذه الحاشية كانت معروفة لدى المسلمين المثقفين نظرا لأهميتها وعمق مباحثها.
4. قيمة متن المشروح، فهو «أم البراهين» لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، وهو عبارة عن متن في علم التوحيد، اشتمل على أهم مسائله ومباحثه.
5. كان المحشي الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي علماً مشهورًا، وكان من علماء بلاد مصر، لكن شخصيته لم تكن معروفا إلا عند المصريين. فالمصادر التي تناولت سيرته تعد قليلة بالنسبة لقيمته العلمية، ولا تفيدنا إلا بمعلومات شحيحة عنه عِلما بأنني لم أقف على أي بحث أكاديمي يتناول سيرته الذاتية بالتدريس والتحليل.
6. رغبتي في الاطلاع على التراث العلمي المشرقي العقدي والانتفاع به وتوسيع نفعه وتعميم فائدته.



منهج البحث

حاولت أن أتبع منهجين وطريقتين مختلفتين؛ الأولىٰ تتعلق بقسم الدراسة، والثانية بقسم التحقيق. أما بالنسبة إلىٰ قسم الدراسة فالمناهج التي سلكتها علىٰ الشكل الآتي:

1. المنهج التاريخي: وهو في كشف ترجمة المصنفين (صاحب أم البراهين والمحشي) ونسبة الكتاب إليهما حيث أعتمد علىٰ كتب التراجم والتواريخ والفهارس والوفيات والمعطيات الكوديكولوجية من المخطوط.
2. المنهج التحليلي: وذلك في تقويم المسائل والأدلة بذكر ما قد يرد عليها من إيرادات أو استداركات.
3. المنهج المقارن: قد يقع الخلاف بين المصادر في معلومة ما، فأعتمد علىٰ هذا المنهج لإثبات ما هو أقرب إلىٰ الصواب مع ذكر حجتي في ذلك.

ولأجل الحصول علىٰ المعلومات الصحيحة في كل مراحل هذا القسم، فإني ألحقها بتوثيقها بعد أن أراجع المصادر المعتمد عليها عند المحققين فأذكر مصدرها في الهامش، وأوثق الآيات القرآنية وأخرج الأحاديث النبوية والآثار وترجمة الأعلام.

وأما منهجي في قسم التحقيق فسأذكره في المبحث الخامس من الفصل الثالث.



خطة البحث

وقد جاء بناء البحث على قسمين، أولهما للدراسة وثانيهما لإبراز النص المحقق، وتتألف الدراسة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة تتعلق بخلاصة البحث وأهم نتائجه.

تناول الفصل الأول ثلاثة مباحث المتعلق بحياة الإمام السنوسي ونشأته وآثاره العلمية، فكان الحديث في المبحث الأول عن حياته، ففصل القول في اسمه ونسبته ومولده، وفي المبحث الثاني عن نشأته ومكانته العلمية، وفي المبحث الثالث عن تعريف بشيوخه وتلامذته ومصنفاته التي تبلغ ثمانية وستين مؤلَّفا بين تصنيف وشرح وحواشي وتعليقات على المتون، وتقسيم الآثار حسب العلوم.

والفصل الثاني تناول مبحثين في التعريف بالشيخ الدسوقي وحاشيته على شرح أم البراهين، ويشمل المبحث الأول بذكر ترجمته، فكان الحديث فيه عن حياته ويدور حول اسمه ونسبته، ونشأته ومكانته العلمية. وخصصت المبحث الثاني للتعريف بمشايخه وتلاميذه ممن وقفت عليهم، ثم ذكر آثاره، بتعريف لمؤلفاته وآثاره الموجودة حسب ما وصل إليه البحث، ثم ذكر أقوال العلماء وشهاداتهم في حقه ثم وفاته.

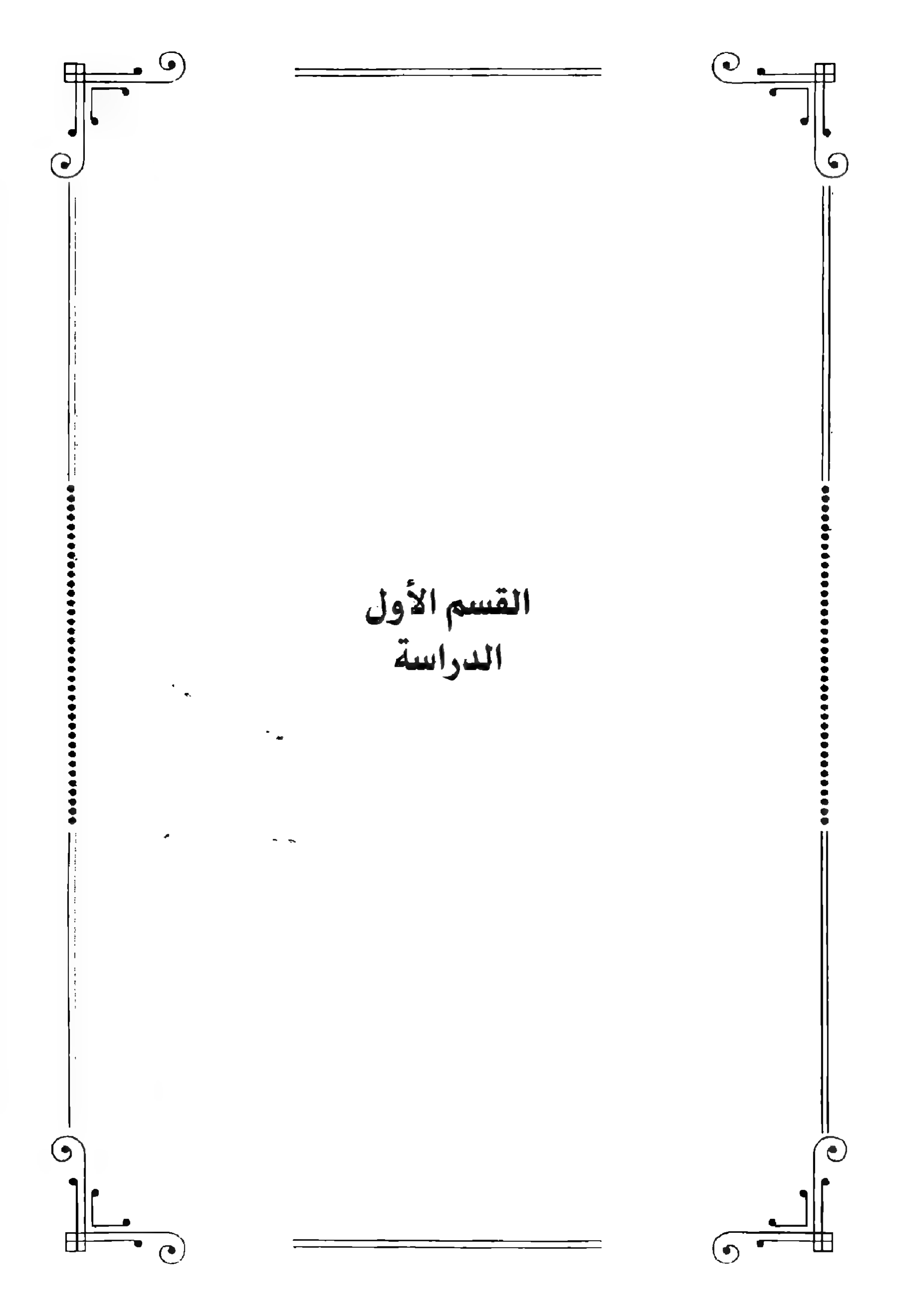
وجاء الفصل الثالث بستة مباحث، تناول الأول تحقيق نسبة الحاشية إلى المحشي، والثاني قيمته العلمية، والثالث منهج التأليف عند الدسوقي، والرابع بيان مصادره المصرح بها والمسكوت عنها فيها، والخامس دراسة النسخ المعتمدة وطريقتي في التحقيق. واختتمت الدراسة بخاتمة ذكرت فيها خلاصة البحث وأهم نتائجه.

وأما القسم الثاني من البحث المتعلق بالتحقيق فقد بدأت بتمهيد وجيز ثم أثبت كتاب حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي

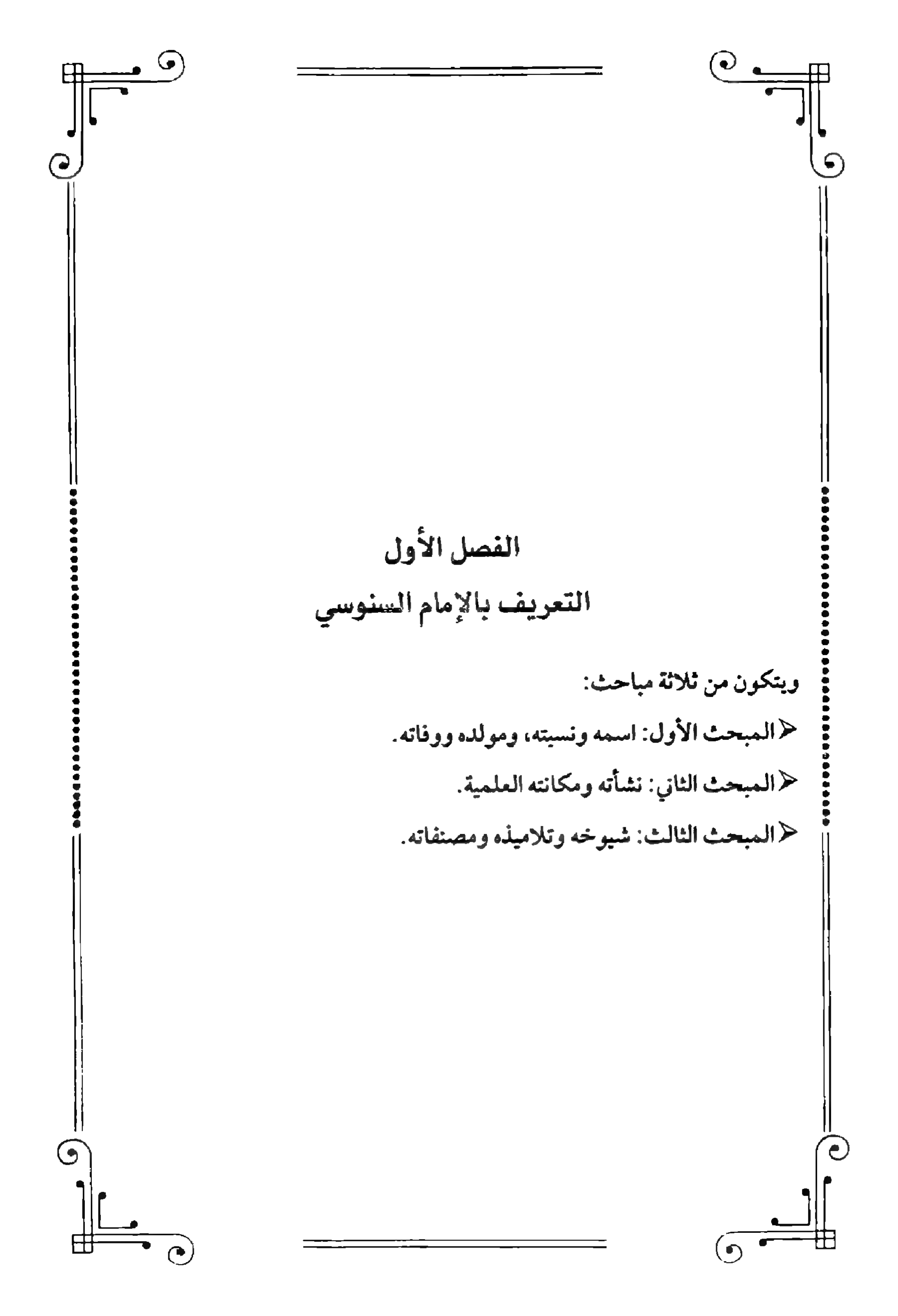
(1230هـ) بالنص المحقق. وألحقت بها الفهارس التفصيلية تتضمن فهرسان: فهرس المصادر والمراجع وفهرس الموضوعات.

وأخيرا أقول: إن هذا العمل كان القصد به الكشف عن حلقة مفقودة في تاريخ تراث المغرب العقدي، وقد توخيت فيه الجِدَّ في العمل، والصدق في البحث، وحسن النية. فإن أصبت فيه فأرجو أن يكون لي أجر المصيب، وإن أخطأت فحسبي حسن النية وصدقها، وإنما الأعمال بالنيات وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.





القسم الأول
الدراسة

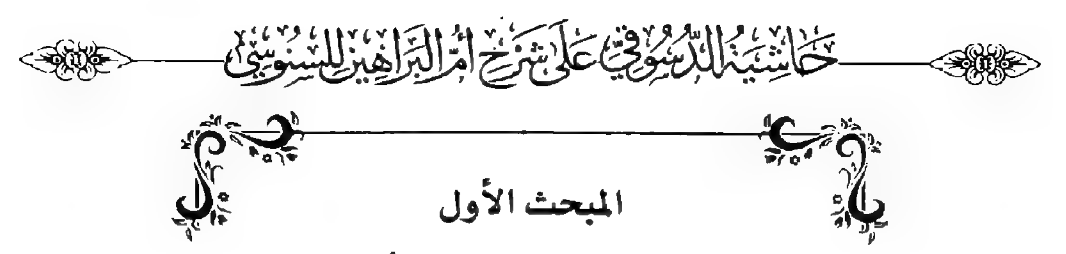


الفصل الأول

التعريف بالإمام السنوسي

ويتكون من ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: اسمه ونسبته، ومولده ووفاته.
- المبحث الثاني: نشأته ومكانته العلمية.
- المبحث الثالث: شيوخه وتلاميذه ومصنفاته.



المبحث الأول

اسمه ونسبه، ومولده ووفاته

إن الكتاب الذي بين أيدينا، في الأصل هو حاشية وضعه العلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، على متن العقيدة الصغرى وشرحها لمؤلف واحد، وهذا المتن من الكتب المعتبرة والمعتمدة عند أهل السنة، وصاحبه هو أحد علماء أهل السنة والجماعة وعموده، وهو الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وفيما يلي أبين نبذة عن ترجمة هذا الإمام العلامة.

المطلب الأول: اسمه ونسبه:

هو محمد بن أبي يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، أبو عبد الله، السنوسي الأصل، التلمساني المولد، المالكي المذهب، الأشعري المعتقَد، والشريف الحسني النسب من جهة الأم.

فالسنوسي: نسبة لقبيلة بني سنوس بالمغرب، وبه اشتهر. والشريف الحسني: نسبة لسيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. فالشرف ثابت له بواجب الثبوت من قبل الأم.

المطلب الثاني: ولادته ووفاته:

أفرد ترجمته بالتصنيف تلميذه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الملالي[1] في مصنف وسمه بـ«المواهب القدوسية في المناقب السنوسية»[2] وذكر بأن الإمام السنوسي كان له من

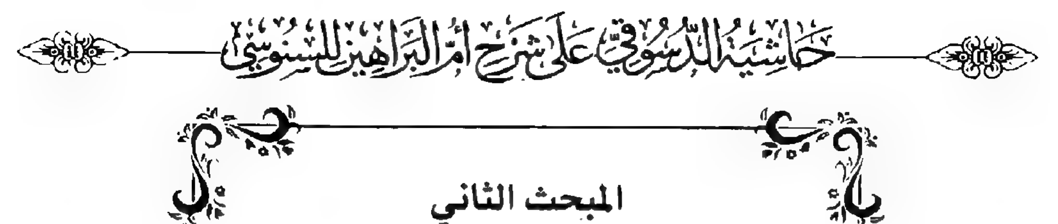
(1) محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي، أبو عبد الله الملالي (ت. 898 هـ/ 1492 م) فاضل نسبته إلى بني ملال بالمغرب. كان من تلاميذ محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (المتوفى سنة 895) وصنف في مناقبه المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، وله شرح صغرى السنوسي. الزركلي، الأعلام، 5/ 301.

(2) محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي الملالي، المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، مخطوط خزانة الزاوية الحمزية العياشية بالرشيدية المغرب، رقم: 289.

العمر عند وفاته ثلاث وستون سنة، وحيث توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوم الأحد بعد العصر، الثامن عشر من جمادي الآخرة من عام خمسة وتسعين بعد ثمان مائة (895هـ/ 10 مايو 1490م)، فيكون مولده سنة (832هـ/ 1426م). وكان ذلك بتلمسان الجزائرية الواقعة على بعد 509 كلم غرب عاصمة الجزائر[1].



(1) إبراهيم بن أحمد المارغني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، تحقيق: نزار حمادي، (الكويت: دار الضياء، الطبعة الأولى 2012م)، 10.



المبحث الثاني
نشأته ومكانته العلمية

المطلب الأول: نشأته العلمية:

نشأ الإمام السنوسي ديِّنا ورِعا في رعاية والده الشيخ الصالح المبارك الزاهد العابد الأستاذ المحقق المقرئ أبي يعقوب يوسف السنوسي الذي يُعد أول أستاذ له. فقد حفظ القرآن العظيم علىٰ يديه في صغره، وتهيأ بتوجيهه للترقي في معارج العلوم الشرعية والعقلية، وقد تيسر له ذلك فيما بعد، لا سيما بالأخوة الفاضلة التي حظي بها. فقد كان أخوه لأمّه الشيخ علي التالوتي (ت. 895هـ) يصطحبه معه إلىٰ المجالس العلمية الراقية كمجلس الشيخ الحسن أبركان (ت. 857هـ)، بل كان هو أيضا شيخا له في العلوم الفقهية خاصة، وقد نقل الملالي أن الإمام السنوسي قرأ علىٰ أخيه رسالة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني. فهذه العوامل العائلية المتميزة، مع البيئة العلمية المزدهرة التي كانت عليها مدينة تلمسان، والتي اتسمت بتوافر العلماء واعتناء الدولة الزيانية بهم، يسّرت للإمام السنوسي الانطلاق باكرا في مسيرة علمية حافلة بالتوفيق والسداد.

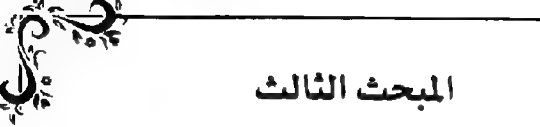
المطلب الثاني: مكانته العلمية:

قد لخص الملالي مكانة شيخه الإمام السنوسي العلمية قائلا: «اعلم أن العلم ينقسم إلىٰ علم ظاهر وهو علم الشريعة وعلم باطن وهو علم الحقيقة، وهو أفضل العلوم، وقد جمع الله تعالىٰ للشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين العِلمين علىٰ أكمل وجه. أما العلوم الظاهرة فقد فاز بها بأوفر نصيب، وحاز في الفروع والأصول السهم والتعصيب، ورمىٰ إلىٰ كل فضيلة ومكرمة بسهم مصيب، ولهذا كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يتحدث معه في علم من العلوم إلا وتحدّث معه فيه، حتىٰ يقول السامع: إنه لا يُحسِن غير هذا العلم، لا سيما علم التوحيد وعلم المعقول.

وقد شارك الفقهاء في العلوم الظاهرة، ولم يشاركوه في العلوم الباطنة، بل زاد علىٰ الفقهاء في العلوم الظاهرة زيادة لا يمكن وصفها وهو حلّ أقفال المشكلات وما يَعْرِض من الشُّبه والدواهي المعضلات، لا سيما علم التوحيد، وهذا هو العلم علىٰ الحقيقة الذي يُعْرَف به حقائق الأشياء ويزيل بأنوار علومه وفهومه من القلب داءَ الشبه وضروب الشكوك والامتراء»[1].



(1) المصدر نفسه، 10-12.




المبحث الثالث

شيوخه وتلاميذه ومصنفاته

المطلب الأول: شيوخه:

إن الإمام السنوسي نشأ في عائلة علمية، وتلقى العلوم على مشاهير علماء عصره، من أبرزهم:

1. أبو يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي[1].
2. أبو الحسن علي بن محمد السنوسي الشهير بالتالوتي (ت. 895هـ)[2].
3. الحسن بن مخلوف بن مسعود المزيلي الراشدي الشهير بـأبركان (ت. 857هـ)[3].
4. محمد بن قاسم بن تُونَرْتْ الصنهاجي التلمساني[4].
5. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي الشهير بالقلصادي (ت. 891هـ). نزيل غرناطة. الفقيه العالم الصالح المؤلف الفرضي الرحلة، آخر من له التآليف الكثيرة، من أئمة الأندلس[5].

---

(1) ترجم له في المواهب القدوسية في المناقب السنوسية لمحمد بن عمر الملالي، مخطوط رقم: 22668، (المكتبة الوطنية تونس)، 14.

(2) ترجم له في المواهب القدوسية، 20؛ ابن مريم المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، (الجزائر: الثعالبية، 1226هـ/ 1908م)، 139؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: د. علي عمد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية 2012م)، 2/ 115.

(3) أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (ليبيا: دار الكاتب، طرابلس، 2000م)، 1/ 161؛ مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 106؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 74.

(4) التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، 1/ 553؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 237.

(5) التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، 1/ 339؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 141.

6. نصر الزواوي التلمساني[1].
7. محمد بن أحمد بن عيسىٰ المغيلي الشريف الشهير بالجلاب (ت. 875هـ)[2].
8. أبو الحجاج يوسف بن أحمد بن محمد الشريف الحسني. قال الملالي: كان فقيهًا وجيهًا نزيهًا عالمًا عاملاً أستاذًا مقرئًا محققًا ابن الشيخ الصالح الأجل أبي العباس، قرأ عليه السنوسي القرآن بالسبعة مرتين وأجازه فيها وفي سائر مروياته[3].
9. أبو عبد الله محمد بن العباس بن محمد بن عيسىٰ العبادي الشهير بابن العباس (ت. 871هـ). الإمام العلامة المحقق النظار الفهّامة المفتي البركة أخذ عن أئمة منهم ابن مرزوق الحفيد[4] وأبو الفضل العقباني[5].
10. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الحباك (ت. 868هـ)[6].
11. أبو القاسم الكنابشي البجائي[7].
12. إبراهيم بن محمد بن علي اللتني التازي[8].
13. أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي الجزائري: الإمام العالم الفقيه المفسر المحدّث الراوية العمدة الفهامة الهمام الصالح الفاضل العارف بالله الواصل. أثنىٰ عليه جماعة بالعلم والصلاح والدين المتين أخذ عن أئمة من أهل المشرق والمغرب[9].

---

(1) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 295.

(2) المصدر نفسه، 236.

(3) التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، 1/ 630.

(4) المصدر نفسه، 1/ 574.

(5) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 111؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 223.

(6) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 222.

(7) المصدر نفسه، 152.

(8) أبو جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي أشي، تحقيق: عبد الله العمراني (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1403هـ)، 439.

(9) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 112.

14. أبو العباس أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي (ت. 884هـ)[1].

المطلب الثاني: تلاميذه:

وقد حفظت لنا كتب التراجم بعض العلماء الذين تخرجوا على يد الإمام السنوسي وانتفعوا به، ومن أبرزهم:

1. محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني. (كان حيا سنة 897هـ).
2. محمد بن أبي مدين (ت. 915هـ)[2].
3. الفقيه الصوفي، محتسب الفقهاء والصوفية، الشيخ أحمد زروق (ت. 899هـ)[3].
4. محمد بن أبي الفضل بن سعيد بن صعد التلمساني (ت. 901هـ)[4].
5. أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت. 909هـ)[5].
6. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي التلمساني (ت.910هـ)[6].
7. محمد بن محمد بن العباس التلمساني الشهير بـ«أبي عبد الله» (كان حيا في حدود سنة 920هـ)[7].
8. الفقيه الصوفي الأديب، محمد بن عبد الرحيم ابن يَجَّبْش التازي (ت. 920هـ)[8].

---

(1) الوادي آشي، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي أشي 439. المارغني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، 12-16.

(2) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 259.

(3) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.

(4) التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، 2/ 212؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 251.

(5) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.

(6) التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج 2/ 215؛ ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 252. المارغني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، 20-23.

(7) أبو العباس أحمد بابا التكروري التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق: الأستاذ محمد مطيع، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1421هـ/ 2000م)، 2/ 221.

(8) محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، (منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة =

9. ابن العباس الصغير (كان حيا سنة 920هـ)[1].
10. أبو القاسم بن محمد الزواوي (ت. 922هـ)[2].
11. أحمد بن محمد المعروف بابن الحاج البيدري التلمساني (ت. 930هـ)[3].
12. أحمد بن مهدي الوجدي (ت. 930هـ)[4].
13. إبراهيم بن عبد الجبار الفجيجي (ت. حوالي 954هـ)[5].
14. أحمد بن جيدة الوهراني[6].
15. ابن صعد[7].
16. محمد القلعي[8].
17. أبو القاسم الزواوي[9].

المطلب الثالث: مصنفاته[10]:

بدأ الإمام السنوسي في تصنيف المصنفات العلمية القيمة باكرا، وقد تجاوزت ستين كتابا في أكثر من ثلاثة عشر فنا. وخص علمَ أصول الدين بالحظ الأوفر من كتاباته التي كثر الإقبال عليها، والعكوف على حفظها، فصنف فيه المتون القصيرة والشروح المختصرة

= والنشر، 1396هـ/ 1976م)، 2/ 434.

(1) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.

(2) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 71.

(3) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 8.

(4) حجي، الحركة الفكرية، 2/ 432.

(5) المرجع نفسه، 2/ 512.

(6) المرجع نفسه، 2/ 428.

(7) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.

(8) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، 272.

(9) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.

(10) المارغني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، 18-20.

والمطولة، وتوجه بمؤلفاته فيها لجميع المستويات، لا سيما للمبتدئين الذين بيّن لهم ما يجب اعتقاده على مذهب أهل السنة بأسهل العبارات وأعذبها، وحل لهم أعقد الشُّبُهَات وأصعبها. ومن كتبه:

أولا- العقيدة:

1. تقييد في بيان وزن الأعمال.
2. تقييد في مراعاة الصلاح والأصلح.
3. تقييد في معرفة حدوث العالم.
4. الحفيدة. وتسمى أيضا بـ«صغرى صغرى الصغرى»، وتسمى عقيدة النساء والصبيان، وهي أوجز عقيدة كتبها. وقد كتب الشيخ الدسوقي شرحا على هذه العقيدة سماه «التحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة».
5. حقائق التوحيد. وهي من أنفس الرسائل المؤلفة في بابها، حيث وضع السنوسي حدودا للمصطلحات والمفهومات المتداولة في علم الكلام، مما يؤكد النزعة المنطقية عند مؤلفها، لما يوحيه صنيعه هذا من ضرورة تقديم المعرفة التصورية على المعرفة التصديقية[1].
6. رسالة في التوحيد.
7. شرح الأسماء الحسنى.
8. شرح أم البراهين، وهي التي أقدّم لتحقيق حاشيتها للشيخ العلامة الدسوقي.

---

(1) خالد زهري، الاجتهاد الكلامي بين المنهجية والمذهبية عند السنوسي: بحث شارك به في يوم دراسي في موضوع: «الاجتهاد في الفكر الإسلامي بين المنهجية والمذهبية»، الذي نظمه مختبر الدراسات والأبحاث الدينية في الغرب الإسلامي، التابع لشعبة الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المملكة المغربية، يوم الخميس 8 أبريل 2010، 202-213.

9. شرح جواهر العلوم لعضد الدين الإيجي. ذكره الملالي، ونقل عن السنوسي وصفه بأنه «في فن الكلام على طريقة الحكماء، وهو كتاب عجيب جدا في ذلك الفن، إلا أنه صعب متعسر جدا على الأفهام»[1].
10. شرح على نهج «طوالع الأنوار» للبيضاوي. ذكره الملالي.[2] والقصد إلى «طوالع الأنوار ومطالع الأنظار» لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت. 685هـ/ 1286م)، وهو كتاب في أصول الدين.
11. شرح واسطة السلوك، وهو شرح على عقيدة موجزة وضعها صاحبه وتلميذه الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي (ت. 910هـ/ 1504م). وهي منظومة في التوحيد نزولا عند رغبة الناظم.
12. شرح العقيدة الوسطى. والأصل المشروح وهو «العقيدة الوسطى» عبارة عن اختصار لـ«العقيدة الكبرى» كما أن «أم البراهين» - اختصار لها.
13. شرح العقيدة المرشدة لابن تومرت[3] (ت. 524هـ/ 1129م).
14. شرح المقدمات في التوحيد.
15. صغرى الصغرى.
16. عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد. وهو المعروف بالعقيدة الكبرى، من أول ما صنف في علم التوحيد.
17. العقيدة الصغرى. ويعرف أيضا بـ«أم البراهين» وهي مختصر مفيد محتوٍ على جميع عقائد التوحيد.

---

(1) الملالي، المواهب القدوسية، 270 ب؛ مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2/ 116.
(2) الملالي، المواهب القدوسية، 270أ- ب.
(3) هو محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي البربري، أبو عبد الله، (ت. 524 هـ/ 1130 م) الملقب بالمهديّ، ويقال له مهدي الموحدين، له كتب منها: كنز العلوم، وأعز ما يطلب. الزركلي، الأعلام، 6/ 229.

18. **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد**. وهو شرح «عقيدة أهل التوحيد». وتعرف اختصارا بـ«شرح العقيدة الكبرىٰ».

19. **عقيدة في نفي التأثير للأسباب العادية**. أشار إليها الملالي بقوله: «ومنها، عقيدة أخرىٰ، كتبها لبعض الصالحين، وقد كان طلبه فيها، دلائل قطعية ترد علىٰ من زعموا إثبات التأثير للأسباب العادية»[1].

20. **المفيدة**.

21. **مقدمة في التوحيد**.

22. **المقدّمات في التوحيد**.

23. **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**. ويعرف اختصارا بـ«شرح قصيدة الجزائري». وهو الشرح الكبير علىٰ قصيدة أحمد بن عبد الله الجزائري (ت.884هـ) في التوحيد[2].

24. **الوسطىٰ**. وهي اختصار للعقيدة الكبرىٰ مع زيادات نفيسة.

ثانيا- التفسير وعلوم القرآن:

25. **تفسير سورة «ص» وما بعدها** .والظاهر أنّه أتمّ التفسير من سورة ص إلىٰ آخر القرآن، فقد ذكر الملالي في سياق حديثه عن مناقبه أنّه لما وصل في تفسيره سورة الإخلاص، وعزم علىٰ قراءتها يوما.

26. تفسير القرآن إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ﴾[3]. ولم يتمكن من التفرّغ له حتىٰ وافته المنية، رحمه الله تعالىٰ.

---

(1) الملالي، المواهب القدوسية، 267 أ.

(2) هو أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي، (800-884 هـ/ 1398-1479 م)، فاضل، مالكي، من قبيلة زواوة. كانت إقامته بالجزائر، له كتب منها: اللامية في علم الكلام، وتسمىٰ الجزائرية في العقائد الايمانية في الأزهرية، شرحها الإمام السنوسي. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 160.

(3) البقرة: 7.

27. تفسير سورة الفاتحة، وقد حرص الملالي على نقله كاملا رغم طوله.

28. مختصر حاشية التفتازاني على الكشاف.

29. مختصر في القراءات السبع.

30. شرح الشاطبية الكبرى، وهي القصيدة العظيمة التي نظمها الإمام الشاطبي وسمّاها: حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع المثاني.

31. شرح كلام ابن البنا في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾[1].

32. شرح على ضبط الخراز في الرسم.

ثالثا- الحديث:

33. تأويل مشكلات البخاري. والمراد بذلك الأحاديث التي رواها البخاري فيصححها، ممّا يوهم التشبيه، مثل حديث القدم والنزول وغير ذلك، وقد نحا السنوسي في شرحها منحى الأشاعرة في تأويلها.

34. «مكمِّل إكمال الإكمال»، وهو مختصر لإكمال الإكمال للشيخ الأبي على صحيح مسلم. زاد فيه نكتا غريبة ودررا عجيبة.

35. شرح صحيح البخاري، وصل فيه إلى باب :«من استبرأ لدينه». قال الكتاني: «وله أيضا شرح عجيب على البخاري لم يكمله».

36. مختصر الزركشي على البخاري.

رابعا- علوم اللغة:

37. الدرّ المنظوم في شرح الآجرّومية لأبي عبد الله محمد بن محمد بن داود الصّنهاجي، الفاسي، (ت. 723هـ) المعروف بابن آجُرُّوم.

---

(1) الحجرات:11.

خامسا- التصوف:

38. **اختصار كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي.**
39. **مختصر بغية السالك في أشرف المسالك للساحلي.**
40. **شرح أبيات الإمام الإلبيري.**
41. **شرح الأبيات التي أولها :تَطَهَّر بماء الغيب** للإمام أبي القاسم الجنيد.
42. **شرح** بيتين آخرين لبعض العارفين، وهما: شمس **النهار تغيب بليل وشمس الليل لا تغيب.**
43. **استغاثة** :وهي أربعة أبيات.
44. **الاصطلاحات الصوفية.**
45. **نصرة الفُقَيِّر في الردّ علىٰ أبي الحسن الصُغَيِّر.**

سادسا – الفقه وأصوله:

46. **المقرب المستوفي في شرح مختصر الحوفي في الفرائض،** قال الملالي: «كبير الجرم كثير العلم، ألفه وهو ابن تسعة عشر عاما، ولما وقف عليه شيخه الحسن أبركان، تعجب منه وأمره بإخفائه حتىٰ يكمل سنه أربعين سنة؛ لئلا يصاب بالعين، ويقول له: لا نظير له فيما أعلم».
47. **شرح الوغليسية في الفقه.** لم يكمله.
48. **نظم في الفرائض.**
49. **تعليق علىٰ فرعَيْ ابن الحاجب.**
50. **شرح المدوّنة.**
51. **فتاوىٰ السنوسي** :جاء في تعريف الخلف للديسي ما يشير إلىٰ أنّ للسنوسي فتاوىٰ مذكورة في بعض الكتب، وقد راسل الشيخ الديسي الشيخ محمد بن عبد الرحمن فلم يجد عنده خبرا عنها.

سابعا - المنطق:

52. **شرح جمل الخونجي في المنطق.**
53. **مختصر في علم المنطق.** وقد كان هذا المختصر أهمَّ كتب التدريس بالقرويين منذ القرن الخامس عشر الميلادي.
54. **شرح المختصر في علم المنطق**، للإمام السنوسي نفسه، وهو شرح لكتابه السابق.
55. **شرح مختصر الإمام محمد بن عرفة الورغمي في المنطق.**
56. **شرح إيساغوجي في المنطق.**

ثامنا - السيرة والتاريخ:

57. **مختصر الروض الأنف** للسهيلي.
58. **مصنف في مناقب الأربعة رجال المتأخرين.** والمقصود بهم :محمد بن عمر الهوَّاري الوهراني (ت.743هـ)، وإبراهيم التازي، والحسن أبركان، وأحمد بن الحسن الغماري.

تاسعا - علوم أخرى:

59. **شرح مقدمات الجبر والمقابلة لابن ياسمين** وهي أرجوزة في مقدّمات هذا العلم.
60. **مجربات في الطب**، وهو كتاب جمع فيه مؤلفه ما جرّبه لنفسه من الفوائد والعلاجات والأدعية المستجابة وغير ذلك.
61. **شرح رجز ابن سينا في الطب.** لم يكمله.
62. **رسالة في الطب.**
63. **فضل مهنة الطب**، وهي رسالة صغيرة، وبالرغم من أن السنوسي هذا ينتسب للفقه وعلوم الشريعة، فإنه أراد أن يدلي بدلوه في علم الطب؛ نظراً لأفضليته وشهرته على كل العلوم.



64. عمدة ذوي الألباب ونزهة الحُسَّاب في شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، وهي أرجوزة للإمام أبي عبد الله الحباك شيخ السنوسي.

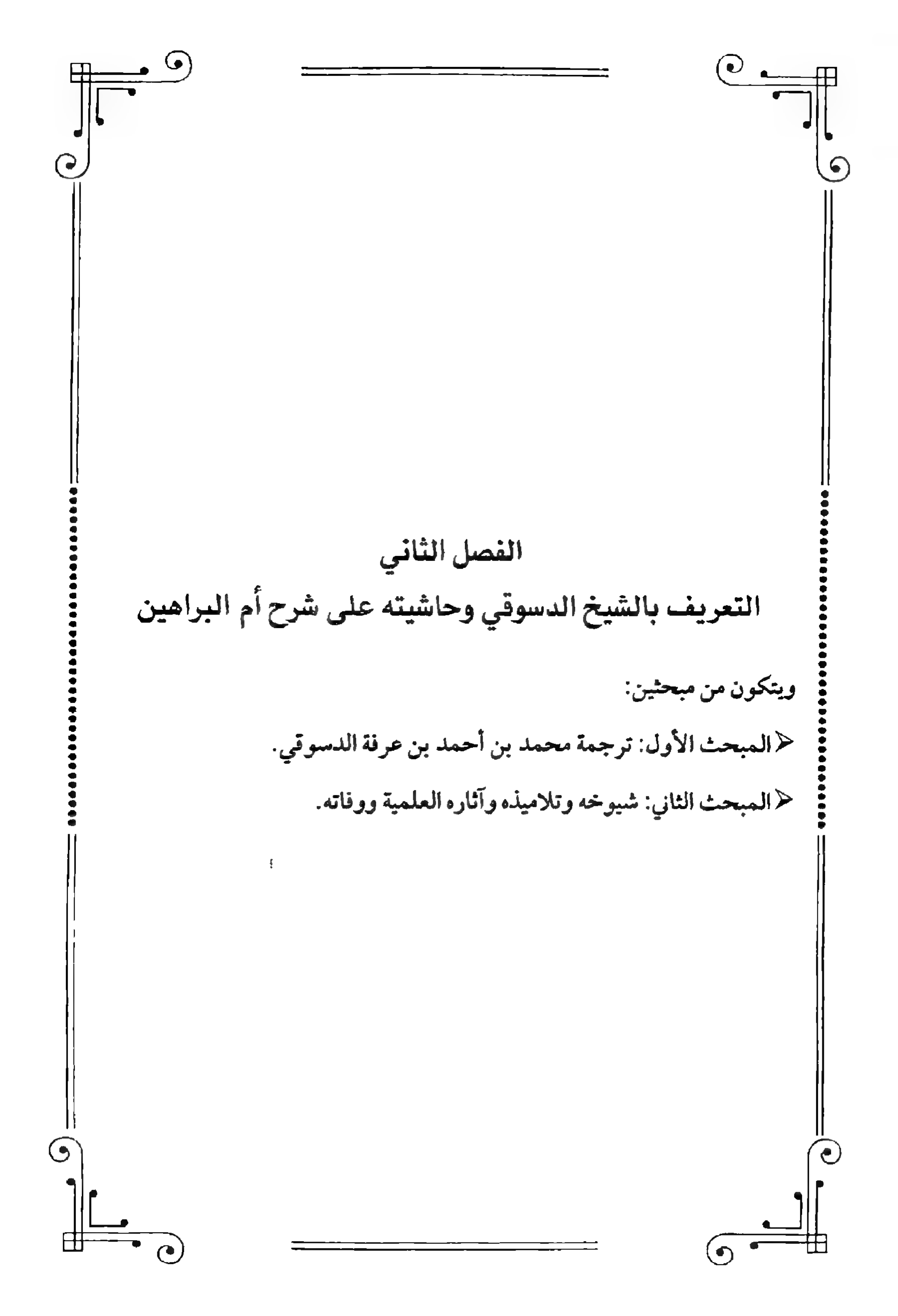
65. مقدمات فوائد.

66. فتاوئ ووصايا ورسائل ومواعظ.

67. ثبت صغير، ذكر فيه إسناد حديث الأولية، وغيره[1].



(1) الدكتور عبد العزيز الصغير دخان، الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي، (الجزائر: دار كركادة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 2010-2011م)، 110--132.



الفصل الثاني
التعريف بالشيخ الدسوقي وحاشيته على شرح أم البراهين

ويتكون من مبحثين:

- المبحث الأول: ترجمة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي.
- المبحث الثاني: شيوخه وتلاميذه وآثاره العلمية ووفاته.

المبحث الأول
ترجمة الشيخ محمد بن أحمد الدسوقي

المطلب الأول: اسمه ونسبته:

هو الشيخ العلامة الأوحد والفهامة الأمجد، محقق عصره ومدقق دهره، الجامع لأشتات العلوم والمنفرد بتحقيق المنطوق والمفهوم، بقية الفصحاء ونخبة الفضلاء، والمتميز بالفضائل وجميل الشمائل[1]، النحوي،... المشهور، صاحب الحواشي[2]، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي.

قال الجبرتي: وكان فريداً في تسهيل المعاني وتبيين المباني، يفك كل مشكل بواضح تقريره، ويفتح كل مغلق برائق تحريره، ودرسه مجمع أذكياء الطلاب والمهرة من ذوي الأفهام والألباب، مع لين جانب وديانة وحسن خلق وتواضع وعدم تصنع وإطراح تكلف، جاريا على سجيته، لا يرتكب ما يتكلفه غيره من التعاظم وفخامة الألفاظ، ولهذا كثر الآخذون عليه والمترددون إليه[3].

المطلب الثاني: مولده ومكانته العلمية:

ولد محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ببلدة دسوق من قرى محافظة الغربية بمصر في تاريخ غير مذكور من قبل المؤرخين، لكن الغالب أنه ولد في النصف الثاني من القرن الثاني

---

(1) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، بيروت: دار صادر - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1993، 3/ 1262-1264؛

(2) عبد الستار بن عبد الوهاب البكري الصديقي الهندي المكي الحنفي، فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2009، 3/ 1575؛

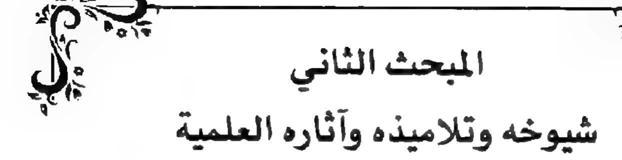
(3) خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، بيروت: لجنة التراث العربي، 1971، 162-165؛

عشر للهجري. ونشأ بالقاهرة وحفظ القرآن وجوده، وتعلم بالأزهر[1] ولازم حضور الدروس، وتلقى الكثير من المقولات والمنقولات وعلم الحكمة والهيأة والهندسة وفن التوقيت عن أجلة مشايخ عصره، وتصدر للإقراء والتدريس وإفادة الطلبة حيث كان من المدرسين في الأزهر[2].



(1) عبد الستار، فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، 3/ 1575.

(2) خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، بيروت: لجنة التراث العربي، 1971، 162-165؛ خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعرب والمستشرقين، بيروت: دار العلم الملايين، 2002، 6/ 17؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. 8/ 292-293؛ يوسف بن إليان موسى سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مصر: مطبعة سركيس، 1928، 875-876؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مؤسسة التاريخ العربي، 1951، 2/ 357؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مصر: مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998، 4/ 364-366؛ محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لبنان: دار الكتب العلمية، 2003، 1/ 520.



المبحث الثاني
شيوخه وتلاميذه وآثاره العلمية

المطلب الأول: شيوخه:

أخذ الدسوقي عن جملة من المشايخ الكبار، منهم[1]:

1. **الشيخ محمد المنير**[2]. حفظ عليه القرآن وجوده.

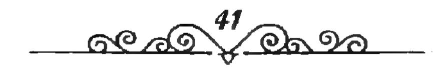
2. **الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي**: مولده ببني عدي سنة 1112هـ. الإمام الهمّام شيخ مشايخ الإسلام وعلم العلماء الأعلام، إمام المحققين وعمدة المدققين، صاحب التآليف العديدة والأنفاس العالية السعيدة. قدم مصر وحضر دروس المشايخ كعبد الوهاب الملوي وشلبي البرلسي وسالم النفراوي وعبد الله المقرئ ومحمد السلموني ثلاثتهم عن الخرشي وأقرانه وإبراهيم الفيومي ومحمد بن زكري وإبراهيم شعيب ومحمد العشماوي والعماري والبليدي والحفني وجماعة، وروىٰ ودرس بالأزهر وغيره، وعنه أخذ أعلام منهم الشيخ عبادة والبناني والقلعي والجناحي والدردير والبيلي والسباعي والدسوقي والأمير ويوسف ابن الشيخ سعيد الصفتي صاحب الحاشية علىٰ شرح الشيخ أحمد بن تركي علىٰ العشماوية فرغ منه سنة 1191هـ وغيرهم.

وقد بارك الله في أصحابه طبقة بعد طبقة وكان يحكي عن نفسه أنه طالما يبيت بالجوع في مبدأ اشتغاله بالعلم وكان لا يقدر علىٰ ثمن الورق، ومع ذلك، إن وجد شيئاً تصدّق به.

---

(1) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، 4/ 364-366؛ سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، 875-876؛ عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، 3/ 1262-1264؛

(2) لم أقف علىٰ ترجمته.



له مؤلفات دالة على فضله منها: حاشية على ابن تركي، وعلى الزرقاني على العزية، وعلى أبي الحسن على الرسالة، وعلى شرحي الخرشي والزرقاني كلاهما على المختصر، وعلى الهدهدي على الصغرى، وحاشيتان على شرح عبد السلام اللقاني على الجوهرة صغرى وكبرى، وعلى شرح السلم، وعلى شرح شيخ الإسلام على ألفية المصطلح للعراقي وغير ذلك. كان شديد الشكيمة في الدين يصدع بالحق ويأمر بالمعروف. وكان على قدم السلف في الاشتغال بما يعني والقناعة وشرف النفس وعدم التصنع مع التقوى ولم يزل مواظباً على الإقراء والإفادة حتى توفي عاشر رجب سنة 1189هـ/ 1775م[1].

3. الشيخ أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي المالكي، الازهري، الخلوتي، الشهير بالدردير (1127 – 1201هـ) فقيه، صوفي، مشارك في بعض العلوم. ولد ببني عدي، من صعيد مصر. وتولى مشيخة الطريقة الخلوتية، والافتاء بمصر، وتوفي بالقاهرة في 6 ربيع الأول. من تصانيفه: أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، فتح القدير في أحاديث البشير النذير، تحفة الإخوان في آداب أهل العرفان في التصوف، منظومة الخريدة البهية في التوحيد، ورسالة في متشابهات القرآن[2].

4. الشيخ محمد بن موسى الجناجي المصري، عالم بالحساب والجبر والمقابلة. نسبته إلى منية جناج (بغربية مصر) وهو من أهل القاهرة ووفاته فيها سنة 1200هـ. من كتبه رسالة في تحويل النقود بعضها إلى بعض، قال الجبرتي: تدل على براعته في علم الحساب، ورسالة في التوحيد. تلقى الدسوقي الكثير من علوم المعقولات عليه.[3] تلقى منه الكثير من المعقولات[4].

---

(1) مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 493.

(2) كحالة، معجم المؤلفين، 2/ 67.

(3) الزركلي، الأعلام، 7/ 119.

(4) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4/ 364.

5. **الشيخ أبو التهاني بدر الدين حسن بن إبراهيم بن حسن بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الزيلعي، العقيلي، الجبرتي الحنفي** (1110 - 1188هـ). فقيه، عالم في الفلك والرياضيات. توفي غرة صفر. من تصانيفه: نزهة العينين في زكاة المعدنيين، الأقوال المعربة عن أحوال الأشربة، حقائق الدقائق على دقائق الحقائق، المفصحة فيما يتعلق بالأسطحة، والنسمات الفيحية على الرسالة الفتحية في الميقات.[1] لازمه الدسوقي مدة طويلة وتلقى عنه بواسطة الشيخ محمد بن إسماعيل النفراوي علم الحكمة والهيئة والهندسة وفن التوقيت وحضر عليه أيضًا في فقه الحنفية وفي المطول وغيره برواق الجبرت بالأزهر[2].

6. **الشيخ أبو عبد الله محمَّد بن سليمان بن محمَّد بن إسماعيل بن خضر النفراوي:** الإمام العلامة المتفنن المحقق الدراكة المتقن. كان والده من أهل العلم على جانب عظيم من الصلاح وعمر كثيراً حتى جاوز المائة، وكانت وفاته سنة 1178هـ. تربى في حجر أبيه وحفظ القرآن والمتون وحضر درس الشيخ سالم النفراوي وخليلاً المكي وغيرهما وتفقه وحضر المعقول على كثير من الفضلاء ومهر وأنجب ودرس، كان جيد الحافظة قوي الفهم والغوص على عويصات المسائل ودقائق العلوم وله معرفة جيدة بالعلوم الرياضية التي تلقاها عن الشيخ حسن الجبرتي وأجازه الملوي والجوهري والحفني وغيرهم، له حاشية على شرح العصام على السمرقندية وأجوبة على الأسئلة الخمسة التي أوردها الشيخ أحمد الدمنهوري على علماء العصر، وله شرح على نور الإيضاح في الفقه الحنفي ورسالة سماها الطراز المذهب في بيان معنى المذهب، وله سليقة جيدة في النظم والنثر وكتب بخط يده كثيراً. توفي في جمادى الثانية سنة 1185هـ[3].

---

(1) كحالة، معجم المؤلفين، 3/ 193.

(2) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4/ 364.

(3) مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 492.

المطلب الثاني: تلاميذه:

فكما أخذ الدسوقي عن جماعة من الشيوخ الكبار أخذ جماعة من التلاميذ ممن لهم طول الباع في العلم والورع، منهم:

1. **إبراهيم بن إبراهيم بن علي الدسوقي الحسيني**: إبراهيم بن إبراهيم بن علي بن هاشم الدسوقي: المالكي الحسيني، الشهير بعبد الغفار، ينتهي نسبه إلىٰ سيدي موسىٰ أخي العارف الجليل السيد إبراهيم الدسوقي، ولد في دسوق، في ربيع الأول، سنة1226ه، الموافق سنة 1811م. مات والده وهو صغير، فحفظ القرآن الكريم ببلده، وكان بها معهد ديني صغير يعتبر صورة مصغرة من الأزهر، فتلقي بها بعض دروس العلم، والتحق بالأزهر الشريف، وتلقىٰ العلم فيه، فحضر علىٰ الشمس محمد ه وعليش، ومحمد الشبيني، وعبد الرحمن الدمياطي، ومحمد عرفة الدسوقي، وإبراهيم الخربتاوي، وحسن الأبطح، وعبد الرحمن الدمياطي العمري، وأحمد المرصفي، وعثمان المر الدمياطي، ومحمد فتح الله - لكن انتفاعه وتأثره الأكبر كان بشيخين جليلين؛ أولهما: العلامة الشيخ مصطفىٰ البولاقي، فإنه رغم تبحره في العلوم الأزهرية كان مالا للعلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك، حتىٰ أداه شغفه إلىٰ مصادقة مشهوري علماء الرياضيات كمحمود باشا الفلكي وأساتذة مدرسة المهندسخانة، فاستفاد المترجم منه العلوم الرياضية، وثانيهما: العلامة الشيخ أحمد المرصفي، والد الشيخ حسين المرصفي المشهور، فاستفاد منه علوم الأدب واللغة. وعُين (مصححا) في مدرسة الطب، ثم بمدرسة (المهندسخانة) وقام بتصحيح جميع الكتب الرياضية التي ترجمت في المدرسة الثانية إلىٰ أن أغلقت، فنقل إلىٰ مطبعة بولاق، مصححا، ثم كان رئيس المصححين فيها. فهو من كبار المساعدين علىٰ الترجمة في عهد الإقبال علىٰ نقل الكتب الإفرنجية إلىٰ العربية، بمصر. صنف رسالة في (فضائل الخيل - خ) بدار الكتب، بخطه. وشارك في أوقات مختلفة في تحرير (الوقائع المصرية) ومجلة (اليعسوب) الطبية[1].

---

(1) الزركلي، الأعلام، 1/ 47.

2. **أبو العباس أحمد بن محمد الصاوي الخلوتي**: الإمام الفقيه شيخ الشيوخ وعمدة أهل التحقيق والرسوخ العلامة المحقق الحبر الفهّامة المدقق قدوة السالكين ومربي المريدين. أخذ عن أئمة منهم الدردير والأمير الكبير والدسوقي. له حاشية على تفسير الجلالين وعلى شرح الخريدة البهية للدردير وعلى شرح الدردير لرسالته في البيان والأسرار الربانية على الصلوات الدرديرية وله شرح على منظومة الدردير لأسماء الله الحسنى والفرائد السنية على متن الهمزية وحاشية على شرح الدردير لأقرب المسالك وغير ذلك، توفي بالمدينة المنورة سنة 1241هـ/ 1825م[1].

3. **حسن بن محمد العطار** (1180-1250هـ) والذي أصبح شيخ الجامع الأزهر بعد ذلك، وقد لازمه وانتفع به ورثاه بمرثية عاطرة بعد وفاته. أبو السعادات حسن العطّار الشافعي، الأزهري المغربي، المصري. عالم، أديب، شاعر، مشارك في الاصول والنحو والمعاني والبيان والمنطق والطب والفلك والزايرجة والهندسة والاصول. ولد بالقاهرة ونشأ بها، وأقام زمنا في دمشق، وتولى مشيخة الأزهر، وتوفي بالقاهرة. من تصانيفه الكثيرة: حاشية على شرح الازهرية للشيخ خالد في النحو، حاشية على شرح إيساغوجي للأبهري في المنطق، حاشية على جمع الجوامع في الأصول، رسالة في كيفية العمل بالأسطرلاب والربعين المقنطر والمجيب والبسائط، وديوان شعر[2].

4. **محمد بن أحمد بن محمد المعروف الأزهري**: العمدة الكامل والعالم العامل. ولد بمصر وتربى في حجر أبيه وحفظ القرآن واجتهد في طلب العلم، وحضر الأشياخ من أهل وقته كالشيخ محمد عرفة الدسوقي والشيخ مصطفى الصاوي والشيخ عبد الله الشرقاوي. وبرع في المعقول والمنقول، وأقرأ الدروس من سائر الفنون، وتداخل في قضايا الدعاوى بين الناس، واشتهر ذكره وعلا قدره، وكان له لدنياه والمال والجاه ميل كثير، ولا يقنع بالكثير فضلاً عن

---

(1) مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 522.

(2) كحالة، معجم المؤلفين، 3/ 258.

اليسير، وتقلد النقابة بعد موت الشيخ محمد بن وفا، وركب الخيول ولبس التاج الكبير، ومشىٰ أمامه الخدم والمقدمون، وازدحم بيته بأرباب الدعاوىٰ والتشكيات، وعمر داره وأنشأ تجاهها جامعًا عظيمًا، وداخله الغرور، وظن أن الدهر يديم لـه المسـرة والحبور. فأول ما ابتدأه الدهر من نكباته أن مات ولده أحمد، وقد ناهز البلوغ ولم يكن لـه من الذكور غيره، فاختل نظام معاشه ولازمه الكدر ودفنه في جامعه الذي بناه تجاه بيته، وبنىٰ عليه بناء ومقصورة مثل المقامات التي تقصد للزيارة، ثم إنه التفت إلىٰ مناصبه، ورجع إلىٰ سلوك مذاهبه، وخالط الوزراء وتداخل مع الكبراء، إلىٰ أن صار من أعيان الرؤوس ورؤوس الأعيان، يشار إليه، ويعتمد في جليل الأمور عليه، ويفصل القضايا والخصومة، ولا يعارضه الباشا ولا غيره من ذوي الحكومة. وتطاول علىٰ رؤوس الكتبة الأقباط. وسلك في غروره جهة الإفراط، إلىٰ أن ضاق صدر الولي منه وأعرض بالكلية عنه، وأمر بنفيه إلىٰ دسوق. وذلك سنة إحدىٰ وثلاثين فأقام بها أشهراً، ثم توجه بشفاعة السيد المحروقي إلىٰ المحلة الكبرىٰ، فلم يزل بها منحرف المزاج مستعملاً للعلاج، مع كونه يراجع السيد المحروقي في أن يشفع له عند الباشا في الإذن بالحج أو بالعود إلىٰ مصر، فلم يؤذن له، ولم يزل في المحلة إلىٰ أن توفي في منتصف شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين ومائتين وألف، رحمه الله تعالىٰ وعفا عنا وعنه بمنه وكرمه[1].

5. **عبد الله الصعيدي**[2].

المطلب الثالث: آثاره العلمية:

ترك الدسوقي رحمه الله تعالىٰ مجموعة من المصنفات في مختلف العلوم، ورزق السعد في تصانيفه فشرّقت وغرّبت، وفيما يلي ثبت يضم أبرز مصنفاته في مختلف العلوم[3]:

---

(1) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 3/ 1272؛

(2) مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 520.

(3) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4/ 364.

1. **حاشية على مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح في البلاغة، فرغ من تأليفها** سنة 1210.[1] طبع بمطبعة بولاق 1271هـ، ثم طبعت بالأستانة سنة 1276هـ ثم سنة 1290هـ ثم سنة 1301هـ.

2. **حاشية على مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام في اللغة**[2]، وكان الشيخ الدسوقي قد كتب هذه الحاشية على هامش نسخة من المغني ثم جردها ولده الشيخ مصطفى وفرغ من تجريدها سنة 1232هـ، وقد اعتنى بها العلماء واشتغلوا بها قراءة وإقراء وتدريسًا، وظلت تقرأ في الأزهر مدة طويلة، وقد طبعت بمطبعة بولاق سنة 1286هـ في مجلدين ثم بها سنة 1301هـ ثم بالمطبعة الميمنية سنة 1305هـ ثم تكرر طبعها[3].

3. **حاشية على الشرح الكبير المسمى منح القدير لأبي البركات أحمد الدردير على مختصر خليل في فقه المالكي**[4]، حاشية نفيسة ماتعة فرغ من تأليفها سنة 1219هـ وقد اعتنى بها العلماء أيما عناية وأولوها المحل الأسنى وصارت هي المعول والمعتمد عند متأخري المالكية وظلت تدرس في الأزهر عقودًا من الزمن، وقد طبعت تلك الحاشية مع الشرح بمطبعة بولاق سنة 1282هـ في أربعة مجلدات ثم بالمطبعة الكستلية سنة 1286هـ ثم أعيد طبعها ببولاق سنة 1287هـ ثم بها سنة 1295هـ ثم بالمطبعة الأزهرية سنة 1301هـ ثم بها أيضًا سنة 1310هـ ثم ببولاق سنة 1319هـ كما طبع بالمطبعة الميمنية سنة 1304هـ ثم بالمطبعة الخيرية سنة 1323هـ ثم بمطبعة التقدم العلمية سنة 1330هـ مع تقريرات للشيخ محمد عليش، ثم تكرر طبعها بعد ذلك مرارًا.

4. **حاشية على الأنوار المضية في شرح البردة البوصيرية للجلال المحلي** (مخطوط بالمكتبة الأزهرية).

---

(1) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، 876.

(2) عبد الستار، **فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي**، 3/ 1575.

(3) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، 876.

(4) عبد الستار، **فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي**، 3/ 1575.

5. حاشية علىٰ عمدة أهل التوفيق والتسديد للإمام السنوسي في العقيدة،

6. حاشية علىٰ أم البراهين للإمام السنوسي في العقيدة، فرغ من تأليف الحاشية سنة 1214[1]. وقد اعتنىٰ العلماء بهذه الحاشية واشتغلوا بها إقراءً وتدريسًا، حتىٰ عكف بعض علماء المغرب علىٰ تدريسها زمنًا، وقد طبعت بمطبعة بولاق سنة 1281هـ ثم بها سنة 1290هـ ثم بالمطبعة الشرفية سنة 1297هـ ثم بالمطبعة الخيرية سنة 1305هـ ثم بالمطبعة الميمنية 1306هـ ثم تكرر طبعها بعدها مرارًا. وهو الكتاب الذي نقدم بتحقيقه الآن.

7. حاشية علىٰ شرح الرسالة الوضعية في علم الوضع،

8. حاشية علىٰ تحرير القواعد المنطقية للرازي[2].

9. الحدود الفقهية في فقه الإمام مالك[3].

10. الحاشية علىٰ شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري المسمَّىٰ فتح الوهاب شرح آداب البحث للسمرقندي (مخطوط بالمكتبة الأزهرية).

11. الحاشية علىٰ شرح أبي الليث السمرقندي علىٰ الرسالة العضدية الوضعية، وهي حاشية قيمة كانت تقرأ في الأزهر الشريف سنوات عديدة. وقد طبعت بالمطبعة الوهبية بالقاهرة سنة 1295هـ ثم بالمطيعة الخيرية سنة 1322هـ ثم بالمطبعة الجمالية سنة 1329هـ ثم بمطبعة الفتوح بالقاهرة سنة 1338هـ.

12. الحاشية علىٰ شرح شذور الذهب لابن هشام (مخطوط بالمكتبة الأزهرية).

13. الحاشية علىٰ شرح السعد علىٰ العقائد النسفية (مخطوط بالمكتبة الأزهرية).

14. وغير ذلك.

---

(1) سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، 876.

(2) سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، 876.

(3) الزركلي الأعلام، 6/ 17.



المطلب الرابع: وفاته:

لم يزل على حالته في الإفتاء والتدريس والإفادة - وخطه حسن وخلقه أحسن - إلى أن مرض الشيخ وتعلل أيامًا ثم توفي يوم الأربعاء الحادي والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة 1230هـ الموافق لـ الأول من إبريل سنة 1815م، وصلى عليه في الجامع الأزهر في مشهد حافل أنور، ودفن في تربة المجاورين بالمدفن الذي بداخل المحل الذي يسمى بالطاولة، وقام بمؤنة تكفينه وتجهيزه ومصاريف جنازته ومدفنه المكرم السيد محمد المحروقي، وكذلك مصاريف المأتم منزله في ثلاثة أيامه، وأرسل من قيده لذلك من أتباعه بإدارة المطبخ ولوازمه من الأغنام والسمن والأرز والعسل والحطب والفحم، وجميع ما يحتاجون إليه للمقرئين والمعزين ومن يأتي لتعزية أولاده، واستمر إجراؤه لذلك في الثلاث جمع المعتاد بالمنزل وما يعمل في صبح يوم الجمعة بالمدفن من الكعك والشريك الذي يفرق على الفقراء والحاضرين والتربية والخدمة، وقد رثاه عمدة الأخيار تلميذه الشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر رحمه الله تعالى بقوله[1]:

أحادث دهر قد ألم فأوجعا ... وحل بنادي جمعنا فتصدعا

لقد صال فينا البين أعظم صولة ... فلم يخل من وقع المصيبة موضعا

وجاءت خطوب الدهر تترى فكلما ... مضى حادث يعقبه آخر مسرعا

وحل بنا ما لم نكن في حسابه ... من الدهر ما أبكى العيون وأفزعا

---

(1) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4/ 365؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، 876؛ عبد الستار، فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، 3/ 1575؛ عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 3/ 1272؛ خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، بيروت: لجنة التراث العربي، 1971، 163؛ مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 520؛ الزركلي، الأعلام، 6/ 17؛ كحالة، معجم المؤلفين، 8/ 292؛ البغدادي، هدية العارفين 2/ 357.

خطـــوب زمـــان لـــو تمـــادى أقلهـــا　　　بشـــامخ رضـــوى أو ثبيـــر تضعضـــعا
وأصـــبح شـــأن النـــاس مـــا بـــين عائـــد　　　مريضـــاً وثـــان للحبيـــب مشـــيعا
لقـــد كـــان روض العـــيش بـــالأمن يانعـــاً　　　فأضـــحى هشـــيماً ظلـــه متقشـــعا
أيحســـن أن لا يبـــذل الشـــخص مهجـــة　　　ويبكـــي دمـــاً إن أفنـــت العـــين أدمعـــا
وقـــد ســـار بالأحبـــاب في حـــين غفلـــة　　　ســـرير المنايـــا عـــاجلاً متســـرعا
وفي كـــل يـــوم روعـــة بعـــد روعـــة　　　فللـــه مـــا قاســـى الفـــؤاد وروعـــا
عـــزاء بنـــي الـــدنيا بفقـــد أئمـــة　　　لكـــأس مريـــر المـــوت كـــل تجرعـــا
يمينـــاً لقـــد جـــل المصـــاب بشـــيخنا ال　　　دســـوقي وعـــاد القلـــب بـــالهم مترعـــا
وســـابت قلـــوب لا مفـــارق عنـــدما　　　تنكـــرت الأســـماع صـــوت الـــذي نعـــا
فللنـــاس عـــذر في البكـــاء وللأســـى　　　عليـــه وأمـــا في الســـواء فتجزعـــا
وكيـــف وقـــد ماتـــت علـــوم بفقـــده　　　لقـــد كـــان فيهـــا جهيـــذياً ســـميذعا
فمـــن بعـــده يجلـــو دجنـــة شـــبهة　　　ويكشـــف عـــن ســـتر الـــدقائق مقنعـــا
وإن ذو اجتهـــاد قـــد تعثـــر فهمـــه　　　فيـــا ليـــت شـــعري مـــن يقـــول لـــه لعـــا
يقـــرر في فـــن البيـــان بمنطـــق　　　بـــديع معانيـــه يتـــوج مســـمعا
وســـار مســـير الشـــمس غـــر علومـــه　　　ففـــي كـــل أفـــق أشـــرقت فيـــه مطلعـــا
وأبقـــى بتأليفاتـــه بيننـــا هـــدى　　　بهـــا يســـلك الطـــلاب للحـــق مهيعـــا
وحـــل بتحريراتـــه كـــل مشـــكل　　　فلـــم يبـــق للإشـــكال في ذاك مطمعـــا
فـــأي كتـــاب لـــم يفـــك ختامـــه　　　إذا مـــا ســـواه مـــن تعاصـــيه ضـــيعا
ومـــن يبتغـــي تعـــداد حســـن خصـــاله　　　فلـــيس ملومـــاً إن أطـــال وأشـــبعا

فللصدق عون للمقال فمن يقل أصاب مكان القول فيه موسعا

تواضع للطلاب فانتفعوا به على أنه بالحلم زاد ترفعا

وكان حليماً واسع الصدر ماجدا تقياً نقياً زاهداً متورعا

سعىٰ في اكتساب الحمد طول حياته ولم نره في غير ذلك قد سعىٰ

ولم تلهه الدنيا بزخرف صورة عن العلم كيما أن تغر وتخدعا

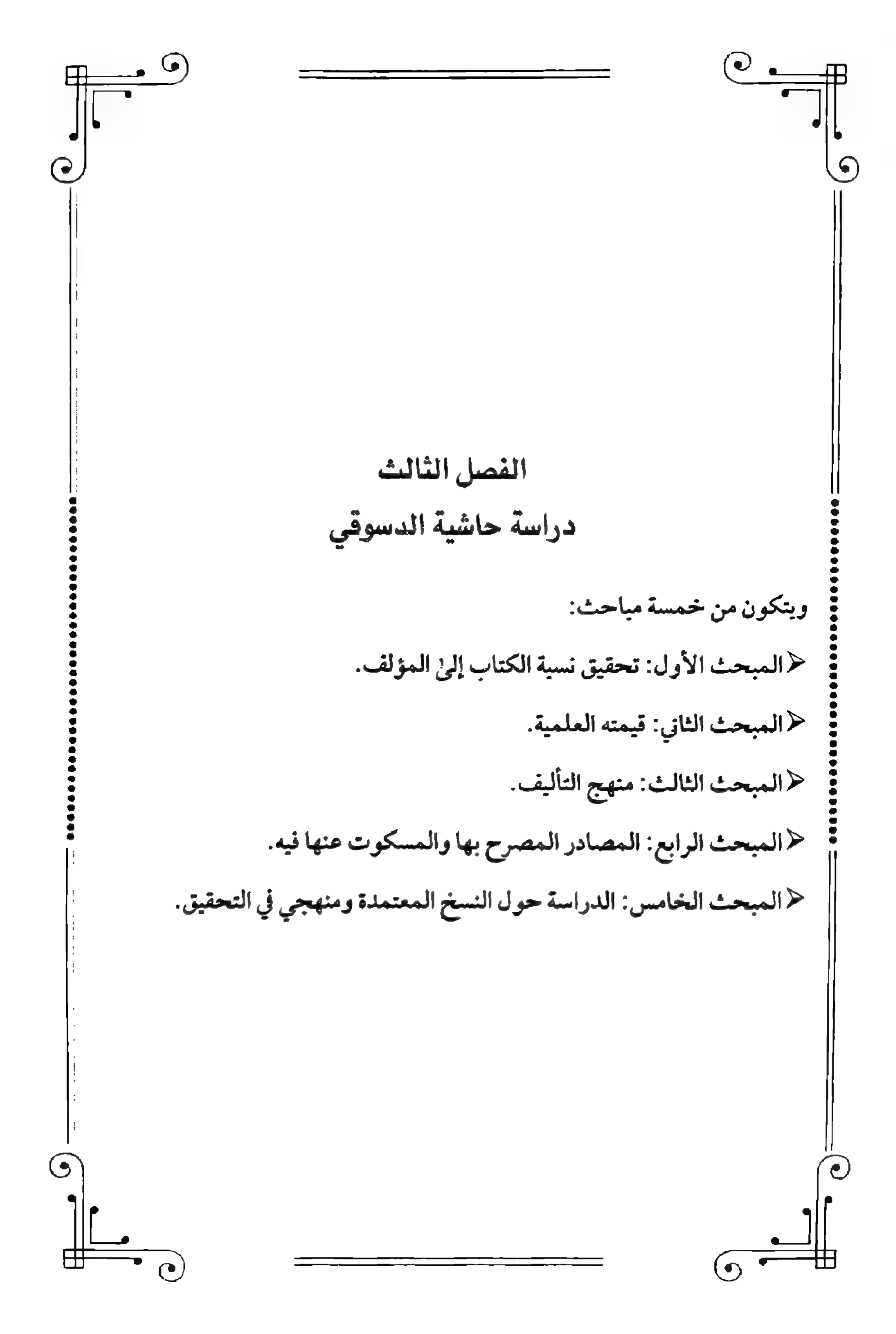
لقد صرف الأوقات في العلم والتقىٰ فما أن لها يا صاح أمسىٰ مضيعا

فقدناه لكن نفعه الدهر دائم وما مات من أبقىٰ علوماً لمن وعىٰ

فجوزي بالحسنىٰ وتوج بالرضا وقوبل بالإكرام ممن له دعا

رحمه الله تعالىٰ رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته ونفعنا به في الدارين آمين.



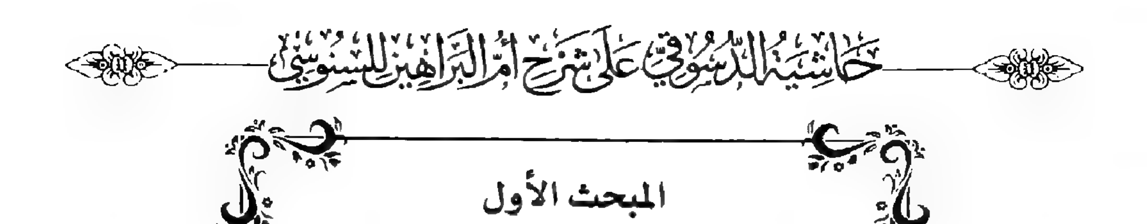


الفصل الثالث

دراسة حاشية الدسوقي

ويتكون من خمسة مباحث:

- المبحث الأول: تحقيق نسبة الكتاب إلى المؤلف.
- المبحث الثاني: قيمته العلمية.
- المبحث الثالث: منهج التأليف.
- المبحث الرابع: المصادر المصرح بها والمسكوت عنها فيه.
- المبحث الخامس: الدراسة حول النسخ المعتمدة ومنهجي في التحقيق.



المبحث الأول
تحقيق نسبة الكتاب إلى المؤلف

إن من مقتضيات المنهج العلمي ضرورة التأكد من سلامة عنوان الكتاب، وصحة نسبته إلى صاحبه،[1]. وبالنسبة لهذا العمل فإن من الأدلة التي تثبت نسبة كتاب «حاشية على شرح أم براهين السنوسي» للدسوقي:

1. شهادة المصنف وجزمه بوضع تصنيف على كتاب «شرح أم البراهين» للإمام السنوسي؛ إذ يقول: «يقول العبد الفقير محمد الدسوقي: هذه تقييدات على «شرح أم البراهين» لمؤلفها سيدي محمد بن يوسف السنوسي - أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الإخوان - جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي ومن غيره - جعلها الله خالصة لوجهه الكريم، وأعتصم به من الشيطان الرجيم، فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل».
2. نسبة المترجمين في كتبهم إلى أن الشيخ الدسوقي له حاشية على شرح أم البراهين، منهم:

i. عبد الرزاق البيطار وعبد الرحمن بن حسن الجبرتي حيث قالا: «فمن تآليفه... حاشية على الكبرى للإمام السنوسي وحاشية على شرحه للصغرى...»[2].

---

(1) يقول الأستاذ عبد السلام هارون: «ليس يكفي أن نجد عنوان الكتاب، واسم مؤلفه في ظاهر النسخة أو النسخ لنحكم بأن المخطوطة من مؤلفات صاحب الاسم المثبت، بل لا بد من إجراء تحقيق علمي، يطمئن معه الباحث إلى أن الكتاب صادق النسبة إلى مؤلفه». عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة، 1418هـ/ 1998م)، 44.

(2) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 3/ 1272؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4/ 364.

ii. يوسف بن إليان موسى سركيس حيث قال: «له... حاشية على شرح السنوسي على أم البراهين (توحيد) فرغ من تأليف الحاشية سنة 1214هـ...»[1].

iii. إسماعيل بن محمد أمين البغدادي حيث قال: «من تصانيفه... حاشية على شرح الصغرى للسنوسي...»[2].

iv. خير الدين الزركلي حيث قال: «له كتب منها:... حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين»[3].

v. عمر رضا كحالة حيث قال: «من تصانيفه:... حاشية على شرح محمد السنوسي على مقدمة أم البراهين في العقائد»[4].

vi. محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف حيث قال: «له تآليف رزق فيها القبول واضحة العبارة بألطف إشارة سهلة المأخذ ملتزمة بتوضيح المشكل، منها... وحاشية على كبرى السنوسي وعلى صغراه»[5].

vii. وغيرهم.

3. نسبه إليه النساخ إذ كل النسخ المخطوطة التي وقفت عليه نسبه إليه، كما نجد كل المفهرسين للمخطوطات نسبوه إليه بناء على نسبة النساخ له من قبيل:

i. فهرس مخطوطات الخزانة الحسنية بالرباط[6].

---

(1) يوسف بن إليان موسى سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، 876؛

(2) البغدادي، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، مؤسسة التاريخ العربي، 1951، 2/ 357؛

(3) الزركلي، **الأعلام**، 6/ 17.

(4) عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. 8/ 293.

(5) مخلوف، **شجرة النور الزكية**، 1/ 520.

(6) خالد زهري وعبد المجيد بكاري، **فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية**، (الرباط: منشورات الخزانة الحسنية، الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011م)، 363-365، رقم: 473، 1824، 2115.



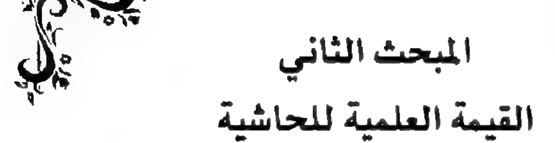
ii. فهرس مخطوطات المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية.

iii. فهرس مخطوطات مؤسسة علال الفاسي.

iv. فهرس مخطوطات خزانة القرويين بفاس.

فيتأكد من خلال هذه القرائن التي سقناها أن الحاشية التي بين أيدينا صحيحة النسبة إلىٰ الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.






المبحث الثاني
القيمة العلمية للحاشية

هذه الحاشية التي بين أيدينا، والتي هي موضوع الدراسة والتحقيق، تحظىٰ بمكانة علمية رفيعة، ودرجة معرفة عالية من وجوه مختلفة منها:

1. سمو مرتبة الدسوقي العلمية، ولِما اشتهر به من سعة المعرفة، والبراعة في التأليف، والعمق في النظر، وحسن المِراس في المجالات العلمية الصعبة الشائكة. فهو عالم متبحر خبير بخفايا العلوم، ودقائقها المعرفية، وأحد الأئمة الكبار الذين أسهموا في بناء الصرح المعرفي لهذه الأمة، إما بشرح بعض كنوزها وتوضيحه، أو تدريس بعضها الآخر وتلقينه.

2. تبحث المخطوطة في علم العقيدة، وهو علم جليل القدر، رفيع الدرجة كبير الشأن، بمعرفته يكون الفلاح في الحال والفوز في المآل. فتناول المخطوطة لقضايا هذا العلم بالشرح والبيان وعزز مكانتها العلمية، ورفع مِن شأنها المعرفي والديني.

3. كونها شرحا علىٰ متن علمي مهم في علم الكلام؛ أم البراهين وشرحها للعلامة السنوسي ولما فيه من كلام جامع مانع به يخرج الإنسان من ربقة التقليد إلىٰ معرفة الله حق المعرفة. وهذا المتن يعد أهم متن يعتمد في المغرب والمشرق وعض عليه أهلُهما بالنواجذ إلىٰ اليوم.

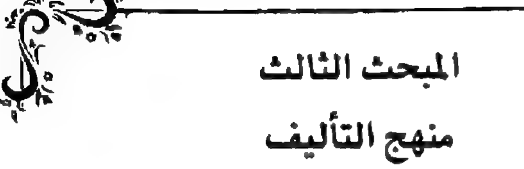
4. الكم المعرفي المهم، والرصيد العلمي المختلف المتنوع الذي احتوته المخطوطة. فكانت بذلك موسوعة علمية في مباحث علم الكلام، تَطرح قضاياه بعمق، وتَتَبَّعُ مسائلَه بدقة وحذر، وفي ذلك خدمة جليلة، وفضل بالغ، يُسعِفان في فهم قضايا هذا العلم وإدراكها. ناهيك عن كونه استثمر فيها علوما أخرىٰ في بيان القضايا الكلامية

ومناقشتها، كعلم النحو، وعلم اللغة، وعلم المنطق، وعلم المناظرة، وعلم الجدل، وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه، والأدب الخ.

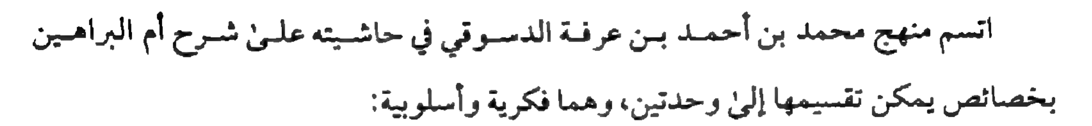
5. حسن الإخراج والبراعة في عرض أبواب الكتاب ومباحثه؛ إذ يعتمد المحشي في معالجتها أسلوبا علميا متينا، مستعينا في ذلك بأساليب علماء الكلام في تناول قضاياه. فاعتمد التحليل والنقد والجدل، ثم التعقيب والاستدراك، مع التأنق في الأداء، فاكتسب العمل بذلك درجة علمية راقية، وقيمة أدبية هامة جعلته ينافس أهم المؤلفات في هذا العلم.







المبحث الثالث
منهج التأليف



اتسم منهج محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين بخصائص يمكن تقسيمها إلى وحدتين، وهما فكرية وأسلوبية:

أ- الخصائص الفكرية:

أما الخصائص الفكرية فيمكن حصرها في عدة خصائص أنبه عليها على جهة الاختصار وهي:

1- الابتداء بما هو أهم:

لقد جاء ترتيبه للحاشية بأهم أمور وهو يبدأ بحل ألفاظ المتن؛ إذ الكلام دونه لن يفهم؛ إما بإعراب الجملة، وإما بتعبير المعنى اللائق لمشكلاتها، وإما بتوضيح بلاغة أسلوبها، وأحيانا بنقد عَرُوْضِهَا. ثم بعد ما ينتهي من حل ألفاظ المتن، يشرح معنى الكلام من الجانب الكلامي أو المنطقي أو الأصولي.

2- الاستكثار من النقل:

وهي سمة ظاهرة في الحاشية لا تخطؤها العين، بحيث لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته عن نقل، ولو قارنا بين كلامه والمنقولات لرجحت كفة النقول، ولعل ذلك راجع أولا إلى طبيعة العصر الذي عاش فيه حيث الاعتماد على أقوال العلماء بالأساس، والاعتبار بالقائل لا بالقول، ثم ثانيا لكونه يريد أن يعطي لكلامه قوة إثباتية، ولا تكون في عصره إلا بإيراد كلام العلماء المعتبَرين. كما قد يشير ذلك إلى أنه كان يمتلك مكتبة كلامية ضخمة. هذا، وإن الدسوقي كان أحيانا يصرح بطرق نقله؛ إما سماعا وإما نقلا من المظان والمصادر.

وهكذا حال التأليف في ذلك العهد، كما وصفه الشريف عبد الحي الكتاني[1] بـ«طريق بَعُدَ العهد بمثله، وهو الكلام المرسل الخالي عن النقل إلا ما لا بد منه»[2].

3- التوثيق:

وأقصد بذلك أنه يوثق ما ينقل عنه بالتنصيص علىٰ مصادره التي نقل عنها سواء كانت بذكر صاحبها واسم كتابه أو باسم صاحبه دون ذكر كتابه أو عكسه. وهذا واضح العِيان من بداية الكتاب إلىٰ آخره.

وفي غالب أمره جاء المحشي بالتنصيص علىٰ طريقة النقل فيقول مثلا:

1) بعد النقل الحرفي دون تغيير إطلاقا: «انتهىٰ»؛

2) بعد نقل الكلام بالمعنىٰ وبعضه باللفظ: «انتهىٰ بالمعنىٰ وبعضه باللفظ»؛

3) بعد نقل الكلام بالمقصود أو بالمعنىٰ: «انتهىٰ المقصود منه»؛ «انتهىٰ بالمعنىٰ».

4- التثبت في النقول:

وهذا أمر زائد علىٰ مجرد التوثيق؛ لأن التوثيق قد يصاحبه التثبت وقد لا يصاحبه، وما بعثه علىٰ هذا التدقيق في التنصيص علىٰ كيفية النقل إلا الإحساس بعظم المسؤولية المُلْقاة علىٰ عاتقه وهو دال علىٰ مقدار الأمانة العلمية في إيراد المنقول، ومن مظاهر هذا التثبت:

(1) هو محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، ولد سنة 1302هـ/ 1884م بفاس وتوفي سنة 1382هـ/ 1962م بنيس، محدث مسند مؤرخ. له مؤلفات منها: فهرس الفهارس والأثبات والمدخل إلىٰ كتاب الشفا وتاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألّف في الكتب وغيرها. الكتاني، **فهرس الفهارس**، 1/ 5؛ محمود سعيد محمد ممدوح الشافعي، **تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع**، (بيروت، 1434هـ/ 2013م)، 2/ 429؛ محمود سعيد محمد ممدوح الشافعي، **الاتجاهات الحديثية في القرن الرابع عشر**، (القاهرة: دار البصائر، 1430هـ/ 2009م) 277؛ محمد مختار الدين بن زين العابدين الفلمباني، **بلوغ الأماني في التعريف بشيوخ وأسانيد مسند العصر الشيخ محمد ياسين بن عيسىٰ الفاداني المكي**، (دمشق: دار قتيبة، 1408هـ/ 1988م)، 199.

(2) الكتاني، **فهرس الفهارس**، 2/ 1155.

1) أنه يدقق في كيفية نقل عنه عن العلماء هل بالحرف أو بالاختصار أو غيرهما كما سبق ذكره.

2) التنصيص على بداية النقل حتى لا يختلط بغيره، وأحيانا يشير بمثل قوله: «قال التفتازاني في شرح المقاصد:...»؛ قال الشيخ في شرح الكبرى.

3) التنبيه إلى اختلاف نسخ المتن والتعقيب عليه غالبا من مثل قوله: «... في بعض النسخ، بلسان حاله دون لسان مقاله أو بهما معا. كذا في عدة نسخ، والصواب...».

4) تمييز تعليقاته على ما ينقل عنه بقوله: «قلت» ثم يورد تعليقه عليه.

ب- الخصائص الأسلوبية:

أما الخصائص الأسلوبية فيمكنني أيضا حصرها في:

1- الترتيب والتفصيل:

فقد كتب حاشية أم البراهين بأسلوب ترتيبي وتفصيلي حيث بدأ بذكر المتن ثم حلله على المستوى النحوي والإعرابي. وفي حالة ما، ذكر معنى بعض الكلمات الغامضة يذكر مرجعه من معاجم لغوية. وأحيانا حلل نص المتن على المستوى البلاغي حيث ذكر بديعه وبيانه.

وبعد هذا المستوى شرحه الدسوقي على المستوى الكلامي أو المنطقي كما أشرت فيما مضى. وفي غالب الأحيان كان يذكر مصادر السنوسي ثم يعقّب عليها إن احتيج إلى ذلك أو يبين إن كانت لم تتضح. فكل هذا الترتيب، مارسه الدسوقي بشرح تفصيلي.

2- الاستشهاد بالشعر:

ومن الخصائص الأسلوبية في هذه الحاشية استشهاده بالشعر ورواياته، وهو أمر ظاهر في الكتاب، فترى الدسوقي يتحين الفرصة ليفي في قص الأخبار الأدبية وإنشاد الأبيات الشعرية، وهذا يدل على براعته في علم اللغة والأدب العربي، نحو قوله: وكم عائب ليلى ولم ير وجهها.



3- **أسلوب السؤال والجواب في حل المشكلات:**

المقصود من هذا الأسلوب هو عرض المحشي سؤالا ثم جوابا عنه لكي يكون بيانا وعلما للقارئ. وصورته: «**فإن قلت**» ثم أورد: «**قلت**» أو «**فإن قيل**» ثم أورد «**قلنا**». وهذا النوع من الأساليب مشهور استعماله عند المتكلمين مثل الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض مؤلفاته الكلامية[1]. ونجده في حاشية الدسوقي في عدة مواضع.

4- **الوضوح:**

فعبارته واضحة بينة وألفاظه رشيقة، وأسلوبه الكلامي والمنطقي جد متين، ينتج نتيجة سديدة محتجة.



(1) منها: أبو حامد بن محمد الغزالي، الأقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي (جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2008م)، 233.

المبحث الرابع
المصادر المصرح بها والمسكوت عنها فيه

لا شك عندي أن الشيخ محمد الدسوقي قد اعتمد على مصادر كثيرة، منها ما صرح بها في ثنايا كتابه، ومنها ما لم يصرح بها، وبعد الاطلاع على الكتاب تبين لي أنه قد اعتمد على المصادر التالية:

أولا – القرآن الكريم وعلومه:

بالنسبة إلى القرآن الكريم وعلومه، قد اعتمدها الدسوقي في الحاشية كما يلي:

1. **القرآن الكريم**: استدل بمجموعة من آية من القرآن الكريم في «85» موضعا.
2. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري**[1]: هو تفسير القرآن ألفه الإمام الزمخشري، مملوء بالمباحث اللغوية من الإعراب والبلاغة وغيرهما[2]. ظهر لي أن الدسوقي قد جعله مرجعا في مباحثه اللغوية والبلاغية خاصة عند تفسيره لبعض الآيات القرآنية.
3. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي المحاربي.**

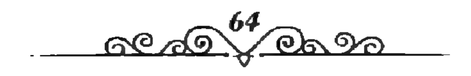
ثانيا – الحديث الشريف وعلومه:

نالت كتب الحديث في حاشية الدسوقي قسطا مهما، وهي:

---

(1) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، ولد سنة 467هـ/ 1075م بزمخشر وتوفي سنة 539هـ/ 1144م بالجرجانية، من أئمة المعتزلة وبارع في علم البلغة والآداب. الزركلي، الأعلام، 7/ 178؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقايا، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 2/ 1475.

(2) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 1475.



4. **الجامع الصحيح للإمام البخاري**[1].

5. **الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ للقاضي عياض**[2]: أشار إليه الدسوقي حين شرح معنىٰ الصلاة علىٰ النبي المصطفىٰ ﷺ.

6. **الفائق في غريب الحديث للزمخشري**. يبحث الكتاب في علم من علوم الحديث الشريف وهو غريب الحديث إذ إنَّ في الأحاديث الشريفة كلمات غامضة وعبارات لا يفهمها أكثر الناس فقام العلماء بشرح هذه العبارات وبيان مدلولاتها.

7. **صحيح ابن خزيمة لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة**.

ثالثا – علم الكلام:

فكتب علم الكلام من المصادر الأساسية في هذه الحاشية. وقد بذل الشيخ عيسىٰ الدسوقي جهدا كبيرا في تخريجها واستعان بها في الحاشية، منها:

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، ولد سنة 194هـ/ 810م وتوفي سنة 256هـ/ 870م، الحافظ للحديث الشريف، صاحب الجامع الصحيح الذي يعرف بأوثق المصدر بعد القرآن الكريم. له أيض الأدب المفرد والتاريخ وخلق أفعال العباد. انظر: أحمد بن محمد ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1398هـ/ 1978م)، 4/ 188؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ)، 2/ 212؛ الزركلي، **الأعلام**، 6/ 36.

(2) هو أبو الفضل القاضي عياض بن موسىٰ بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، ولد سنة 476هـ/ 1083م في سبتة وتوفي سنة 544هـ/ 1149م بمراكش مسموما. عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، صاحب الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ المشهور. له مؤلفات أخرىٰ منها: الغنية، وترتيب المدارك بحدود قواعد الإسلام وغيرها. محمد بن القاضي عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1982م)، 2 وما بعده؛ شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق: مصطفىٰ السقا وغيره (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358هـ/ 1939م)، 1/ 23 وما بعده؛ الزركلي، **الأعلام**، 5/ 99.

8. **أبكار الأفكار العُلْوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية للشريف الإدريسي**[1]: هذا الكتاب شرح لكتاب الأسرار العقلية في الكلمات النبوية الذي ألفه شيخه المقترح[2].

9. **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني.**

10. **الأسرار العقلية في الكلمات النبوية للمقترح**[3]: من خصائص هذا الكتاب أنه استنبط فيه مؤلفه العقائد أصولا وفروعا بناء علىٰ كلمات وردت في الأحاديث والنصوص النبوية، وهي الحمدلة والحسبلة والتكبير والحوقلة وكلمة الشهادة.

11. **جامع الخلي في أصول الدين والردِّ علىٰ الملحدين لأبي إسحاق الإسفراييني.**

12. **الحاشية الصغرىٰ علىٰ شرح كبرىٰ السنوسي لأحمد المنجور المكناسي.**

---

(1) هو أبو يحيىٰ شرف الدين زكريا بن يحيىٰ بن يوسف بن حماد بن حمود الشريف الحسني الإدريسي المالكي الأشعري، كان حيا سنة 641هـ، وقيل إنه من فرع الشرفاء الأدارسة بسبتة، والمتيقن أنه مغربي، وقضىٰ حياته بمصر. أخذ عن المقترح الشافعي. له أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، وشرح الإرشاد للجويني وكفاية طالب علم البيان في شرح البرهان. قسم الدراسة لـ: أبي يحيىٰ زكريا بن يحيىٰ الشريف الإدريسي، **كفاية طالب علم البيان في شرح البرهانية**، تحقيق: عبد الإله الشعيري (تطوان: رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة عبد الملك السعدي، 2003-2004)، 63.

(2) سيأتي ذكره إن شاء الله.

(3) التَّقِيّ المُقْتَرَح (560 612 - هـ/ 1165 - 1215 م) مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، أبو الفتح، تقي الدين، المعروف بالمقترح: فقيه شافعي مصري، برع في أصول الدين والخلاف. تفقه في الإسكندرية، وولي التدريس بها في مدرسة السلفي. وتوجه إلىٰ مكة فأشيع أنه توفي وأخذت المدرسة. وعاد، فأقام بجامع مصر يقرئ إلىٰ أن توفي. له تصانيف، منها (شرح المقترح في المصطلح) للبروي. ومن كتبه: شرح الإرشاد في أصول الدين. أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري، **فهرس اللبلي**، تحقيق: ياسين يوسف عياش وعواد أبو زينة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م)، 27؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، عيسىٰ البابي الحلبي، (1387هـ/ 1967م)، 1/ 409؛ السبكي، **طبقات الشافعية**، 8/ 372؛ الزركلي، **الأعلام**، 7/ 265.

13. الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي لأحمد المنجور المكناسي.
14. الشامل في أصول الدين للجويني.
15. شرح العقائد النسفية للتفتازاني.
16. شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني. ويتضمن هذا الكتاب على ستة مقاصد في علم العقائد.
17. شرح المقدمات للسنوسي وهو شرح للمقدمات الذي ألفه نفسه. فقد جعله الدسوقي من بين المصادر التي اعتمد عليها في حاشيته.
18. شرح الوسطى للإمام السنوسي. هذا الكتاب هو شرح لكتابه الوسطى الذي وضعه نفسه.
19. شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني[1].
20. طوالع الأنوار في أصول الدين للبيضاوي. وهو متن متين.
21. عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد للسنوسي: هذا الكتاب يعرف أيضا بـ«الكبرى».
22. عمدة أهل التوفيق والتسديد للسنوسي: ويعرف بـ«شرح العقيدة الكبرى»، وهو الأكبر في سلسلة العقائد السنوسية.
23. كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد[2] للإمام المقترح: هي شرح الإمام المقترح للإرشاد لإمام الحرمين في العقيدة الأشعرية.

---

(1) هو شرف الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المشهور بابن تلمساني، ولد سنة 567هـ/ 1171م وتوفي سنة 664هـ/ 1246م. أصولي شافعي متكلم، أصله من تلمسان اشتهر بمصر، أخذ عن المقترح. له شرح معالم أصول الدين وشرح التنبيه وشرح خطب ابن نباتة. السبكي، طبقات الشافعية، 8/ 160؛ السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 413؛ الزركلي، الأعلام، 4/ 1246.

(2) هذا العنوان هو ما اختاره المقترح كما ذكره في شرحه على العقيدة البرهانية للسلالجي. مظفر بن عبد الله المصري المقترح، شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق: نزار حمادي (بيروت: دار مكتبة المعارف، 1431هـ 2010م)، 69.

24. كفاية طالب علم الكلام للشريف الإدريسي: هذا الكتاب شرح لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني، وشرح عليه الشريف شرحين؛ شرح كبير وشرح صغير.

25. المباحث العقلية في شرح البرهانية لليفريني. هذا الكتاب هو شرح للعقيدة البرهانية لأبي عمرو عثمان السلالجي.

26. المتوسط في الاعتقاد للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري.

27. محصل المقصد مما به تعتبر العقائد لابن زكري[1].

28. المختصر الشامل في أصول الدين[2] لابن عرفة[3].

29. معالم أصول الدين لفخر الدين الرازي.

30. مقاصد الطالبين في أصول الدين لسعد الدين التفتازاني.

---

(1) هو أحمد بن محمد بن زكري: فقيه أصولي بياني. من أهل تلمسان. نشأ يتيما، وتعلم الحياكة فاستؤجر للعمل بنصف دينار في الشهر، فرآه العلامة ابن زاغو، فأعجبه ذكاؤه، فسأله عن ولي أمره فقال أمي، فذهب إليها وتعهد بأن يعطيها في كل شهر نصف دينار وأن يفقه ولدها ويؤدبه، فرضيت. واستمر إلى أن نبغ واشتهر. من كتبه: مسائل القضاء والفتيا، وبغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، ومنظومة في علم الكلام، سماها محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد. الزركلي، الأعلام، 1/ 231.

(2) وأما عنوانه في نسخة المطبوع فالمختصر الكلامي، لعل الصواب هو المختصر الشامل في أصول الدين؛ إذ أن ابن عرفة ذكر في مقدمته: «رأيت أن أجمع فيه مختصرا شاملا أصول طريقتي الأقدمين والمتأخرين من أهل هذا الشأن». محمد بن محمد بن عرفة، المختصر الكلامي، تحقيق: نزار حمادي، (الكويت: دار الضياء، الطبعة الأولى: 1435هـ/ 2014م)، 74.

(3) هو محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، أبو عبد الله (716-803هـ/ 1316-1400م)، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره. مولده ووفاته فيها. تولى إمامة الجامع الأعظم سنة 750 هـ وتقدم لخطابته سنة 772 وللفتوى سنة 773. من كتبه: المختصر الكبير في فقه المالكية، والمختصر الكلامي في التوحيد، ومختصر الفرائض والمبسوط في الفقه سبع مجلدات، والطرق الواضحة في عمل المناصحة والحدود في التعاريف الفقهية. ولمحمد بن قاسم الرصاع، كتاب الهداية الكافية في سيرته ومسائله. التنبكتي، نيل الابتهاج، 463؛ السخاوي، الضوء اللامع، 9/ 240؛ الزركلي، الأعلام، 7/ 43.

31. **المقدمات للسنوسي.** هذا الكتاب هو عبارة عن بعض المقدمات في العقيدة الذي وضعه السنوسي للمبتدئين ليسهل لهم فهمه.

32. **المواقف في علم الكلام** لعضد الدين الإيجي.

33. **هداية المريد لجوهرة التوحيد** لإبراهيم اللقاني المالكي.

34. **الوسطى** للإمام السنوسي.

رابعا – المنطق:

وأما كتب المنطق فاعتمد الدسوقي عليها كما يلي:

35. **الرسالة الشمسية** للكاتبي[1]: هذه الرسالة في علم المنطق مشهورة جدا في العالم الإسلامي حيث لا يوجد عالم في علم المنطق إلا ويقرأها.

36. **شرح جمل الخونجي** لابن مرزوق العجيسي التلمساني، المعروف بالحفيد[2].

---

(1) هو نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، ولد سنة 600هـ/ 1203م وتوفي سنة 675هـ/ 1277م، منطقي حكيم مشهور، من تلاميذ نصير الدين الطوسي. له مؤلفات منها الرسالة الشمسية وحكمة العين والمنفصل في شرح المحصل لفخر الدين الرازي. انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، 2/ 481؛ الزركلي، **الأعلام**، 4/ 315.

(2) هو محمد بن أحمد بن محمد، ابن مرزوق العجيسي، أبو عبد الله، شمس الدين (710 – 781 هـ/ 1311 – 1380 م)، فقيه وجيه خطيب، من أعيان تلمسان. أثنى على ابن خلدون. وأسهب المقري في ترجمة. رحل إلى المشرق سنة 718 مع والده، وأقام بمصر مدة وعاد إلى تلمسان سنة 733 فولي أعمالا علمية وسياسية. وتقدم عند ملوك المغرب، وسجنه بعضهم. وعدّه السلاوي من أعيان الوزراء بفاس في أيام السلطان أبي سالم المريني. وتقلبت به الأحوال حتى استولى على تلمسان من لا يطيق الإقامة معه، فرحل إلى القاهرة، فاتصل بالسلطان الأشرف، فولاه مناصب علمية استمر قائما بها إلى أن توفي. له كتب، منها: شرح عمدة الأحكام في الحديث وشرح الشفاء ولم يكمله، وشرح الأحكام الصغرى، وإيضاح المراشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم والفوائد والإمامة، والمفاتيح المرزوقية في شرح الخزرجية، وعقيدة أهل التوحيد، المخرجة من ظلمات التقليد، والمسند الصحيح الحسن من أخبار السلطان أبي الحسن. الزركلي، **الأعلام**، 5/ 328؛ التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 1/ 136.

37. **شرح مختصر الشيخ السنوسي في فن المنطق. هذا الكتاب شرحه الشيخ نفسه.**

38. **مختصر السنوسي في فن المنطق.**

39. **مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد لابن زكري للشيخ أبي العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي.**

40. **المختصر في المنطق لمحمد بن عرفة الورغمي التونسي.**

خامسا - أصول الفقه وقواعده:

كما يعلم عند الباحثين، أن علم أصول الفقه قد أسهم في بناء الأصول الكلامية عند المتكلمين الأشاعرة السنية، فالدسوقي قد احتج بكتب أصول الفقه في قضايا مهمة، منها:

41. **تقييد شرح القرافي على تنقيحه للمسطاسي**[1]: ذكر مفهرس المخطوطات المحفوظة في خزانة الجامع الكبير بمكناس أن عنوانه تلخيص شرح تنقيح الفصول[2]، والراجح في رأيي أنه تقييد شرح تنقيح للقرافي الذي قيده ولخصه وزاد فيه المسطاسي الفاسي، وهذا ما هو وارد في تقييد الختام لنسخة من المخطوط حيث كتب: «تقييد الشرح للفقيه الأكرم أبي زكريا يحيىٰ بن أبي بكر المسطاسي، الفاسي الدار علىٰ تنقيح الفصول للإمام شهاب الدين

---

(1) هو أبو زكريا يحيىٰ بن أبي بكر المسطاسي الفاسي، لم أجد ترجمته إلا ما ذكره الباحث سعيد بن صالح بن عفيف بأنه عاش في آخر القرن السابع وأول الثامن الهجري، وأن داره في فاس. قسم الدراسة لـ:شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: سعيد بن صالح بن عفيف وحسن بن إبراهيم خلوفة طياش وناصر بن علي الغامدي (رسالة الماستر: جامعة أم القرىٰ بمكة المكرمة، 1421هـ/ 2000م)، 1/ 82؛ أبا زكريا يحيىٰ بن أبي بكر المسطاسي، تقييد شرح التنقيح الفصول للقرافي (مخطوطة: خزانة جامع الكبير في مكناس بالمملكة المغربية تحت الرقم: 352)، 250.

(2) عبد السلام البراق، **فهرس المخطوطات المحفوظة في خزانة الجامع الكبير بمكناس**، (المغرب: منشورات وزارة الثقافة: 2004م)، 286.

أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي الشهير بالقرافي، لخَّص فيه أبو زكريا شرح القرافي على تنقيحه تلخيصا جامعا، وزاد عليه فوائد جليلة وتنبيهات حسنة، أكثرها من كلام القرافي في شرح المحصول، وزاد على ذلك من كتاب سيف الدين الآمدي، وكتاب الباجي المترجم بالفصول، وهذا تقييد يغني عن شرح القرافي، ولا يغني هو عنه»[1] وحصلت على هذه النسخة لكن للأسف نالت منها الخروم كثيرا، ولم يحقق بعد - بحسب علمي-.

42. **جمع الجوامع للسبكي**[2]: قد جعله الدسوقي مصدرا مهما في شرحه.

43. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح** لسعد الدين التفتازاني في أصول الفقه.

44. **شرح التنقيح للقرافي**: وهو شرح القرافي على كتابه نفسه تنقيح الفصول الماضي ذكره.

45. **شرح جمع الجوامع للعراقي**[3].

---

(1) وهذا ما هو وارد في تقييد الختام لنسخة المخطوط منه. ينظر أبا زكريا يحيى بن أبي بكر المطاسي، **تقييد شرح تنقيح الفصول للقرافي**، (مخطوط خزانة جامع الكبير في مكناس بالمملكة المغربية تحت الرقم: 352)، 286.

(2) هو تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشافعي السبكي، ولد سنة 727هـ/ 1327م بالقاهرة وتوفي سنة 771هـ/ 1370م بدمشق، قاضي القضاة الأصولي أشعري المذهب، له طبقات الشافعية الكبرى وجمع الجوامع في الأصول ومنع الموانع تعليق على جمع الجوامع والأشباه والنظائر في الفقه وغيرها. شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في **أعيان المائة الثامنة**، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1349م)، 2/ 425؛ السيوطي، **حسن المحاضرة**، 1/ 328؛ الزركلي، **الأعلام**، 4/ 148.

(3) أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (762-826هـ/ 1361-1423م) قاضي الديار المصرية. مولده ووفاته بالقاهرة. رحل به أبوه (الحافظ العراقي) إلى دمشق فقرأ فيها، وعاد إلى مصر فارتفعت مكانته إلى أن ولي القضاء سنة 824 هـ بعد الجلال البلقيني، وحمدت سيرته. ولم يدار أهل الدولة فعزل قبل تمام العام على ولايته. من كتبه: البيان والتوضيح لمن أخرج له في الصحيح وقد مس بضرب من التجريح، وفضل الخيل، والاطراف بأوهام الاطراف للمزي، ورواة المراسيل. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 148.

46. شرح جمع الجوامع للمحلي[1]: هذا شرح مشهور لجمع الجوامع، ألفه الإمام المحلي وهو شافعي المذهب مثل صاحب المتن.

47. شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي ابن الحاجب لمحمود بن مسعود الشيرازي.

48. مختصر منتهىٰ السول والأمل لابن الحاجب.

49. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للعلامة الشوشاني[2]. وهو شرح لتنقيح الفصول للقرافي.

سادسا - الفقه:

50. الإيعاب شرح العباب للإمام ابن حجر الهيتمي الشافعي (ت 974هـ) في الفقه الشافعي.

51. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد.

52. الذخيرة للقرافي. وهو مبتكر فِي الْفِقْه الْمَالِكِي فروعه وأصوله بدعٍ من مؤلفات عصره الَّتِي هِيَ فِي الْأَعَمّ اختصارات أَو شُرُوح وتعليقات وَرُبمَا كَانَت الذَّخِيرَة أهم المصنفات فِي الْفِقْه الْمَالِكِي خلال الْقرن السَّابِع الهجري.

---

(1) هو جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، ولد سنة 791هـ/ 1389م بالقاهرة وتوفي بها أيضا سنة 864هـ/ 1459م، فقيه في المذهب الشافعي، وأصولي ومفسر مشهور، له تفسير الجلالين ثم أكمله السيوطي، وكنز الراغبين في شرح المنهاج للنووي والبدر الطالع في حل جمع الجوامع وغيرها. السخاوي، الضوء اللامع، 7/ 39؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 9/ 447؛ السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 443؛ الزركلي، الأعلام، 5/ 335.

(2) الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي، أبو عبد الله السملالي (899 هـ/ 1494 م)، مفسر مغربي، من بلاد (سوس). له تصانيف، منها: الفوائد الجميلة علىٰ الآيات الجليلة، مباحث في نزول القرآن وكتابته، ونوازل في فقه المالكية، وشرح مورد الظمآن. توفي بتارودنت، ودفن برأس وادي سوس. الزركلي، الأعلام، 2/ 247.

53. المختصر الفقهي لمحمد بن عرفة الورغمي التونسي.
54. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأبي العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي.
55. منتهىٰ الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي ابن النجار.

سابعا - اللغة والنحو والبلاغة:

56. تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع للخطيب القزويني.
57. الحاشية علىٰ مطول التفتازاني للجرجاني. وهو شرح لتلخيص مفتاح العلوم السكاكي للقزويني.
58. شرح التصريح علىٰ التوضيح / التصريح بمضمون التوضيح في النحو لخالد الأزهري الجرجاويّ. وهو شرح علىٰ كتاب أوضح المسالك إلىٰ ألفية ابن مالك لابن هشام.
59. شرح تسهيل الفوائد لابن مالك.
60. شرح التسهيل المسمىٰ بتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لمحب الدين محمد بن يوسف ناظر الجيش.
61. شرح جمل الزَّجَّاجي لابن عصفور الإشبيلي.
62. شرح الدماميني علىٰ مغني اللبيب لمحمد بن أبي بكر الدماميني.
63. شرح الرضي لكافية ابن الحاجب لمحمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، وهو شرح لكافية ابن الحاجب في النحو.
64. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حماد الجوهري القارابي.
65. القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادي.
66. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام.
67. المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم لسعد الدين التفتازاني.

ثامنا- علم الفِرَق:

68. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي.

تاسعا- علم التصوف:

69. إحياء علوم الدين للإمام الغزالي.

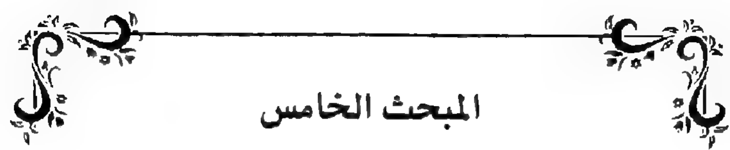
70. إظهار صدق المودة في شرح البردة لابن مرزوق الحفيد.

71. الحكم لابن عطاء الله السكندري.

72. الرسالة القشيرية للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الشافعي.

73. الفتوحات المكية للشيخ الأكبر ابن عربي الحاتمي.





المبحث الخامس

الدراسة حول النسخ المعتمدة ومنهجي في التحقيق.

المطلب الأول: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

كل من العقيدة الصغرىٰ وشرحها من تأليف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، أما الحاشية فهي لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي حيث تناول فيها بيان ما انبهم في الشرح وحل ما انغلق من ألفاظه.

وهي عبارة عن تقييدات جمعها الدسوقي من تقرير شيخه أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي ومن غيره. وقد انتهىٰ من تأليفها في السنة الثانية من استيلاء فرنسا علىٰ مصر، قال المؤلف في آخرها: «كان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة سابع عشرين من شهر شعبان سنة 1214 هلالية، وذلك ثاني عام استيلاء الفرنسيس دمره الله علىٰ مصر أعادها الله للإسلام... »، مما يدل علىٰ عظم هذا الخَطب لدىٰ علماء مصر، بحيث صارت هذه الرزية حدثا يصلح للتأريخ، فلا يمحىٰ من الذاكرة.

واعتمدت في ضبط هذا المخطوط علىٰ نسخة من الحاشية المطبوعة المسماة بـ«حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين» وهي من منشورات دار الكتب العلمية بيروت سنة 2017م، حققه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ونسختين مخطوطتين مبثوثتين من المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف المصرية تحمل رقم 3597، مصححة، وهي محشاة من أولها إلىٰ آخرها، بحيث لم يبق أثر للبياض في الهامش، وقد نالت منها الخروم. مكتوبة بخط معتاد، مع استعمال الأسود العريض لرؤوس الفقر، دون ذكر اسم الناسخ وفرغ منها يوم السبت لسبع بقين شهر الله جمادي الأخيرة سنة 1245هـ، ورمزته بـ (أ).

أولها: «الحمد لله الواجب الوجود... وبعد... الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس... بالتعريض لشيء مناسب للفن المشروع فيه...».

آخرها: «وكان الفراغ من كتابتها يوم السبت لسبع بقين شهر الله جمادي الأخيرة سنة ألف ومائتين وخمس وأربعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل السلام وأتم التسليم وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم كاتبها ومالكها أحمد ابن عبد الصمد بن مهاجر الراشدي الابن .... كتبتها لنفسي ولمن شاء الله من الإخوان، الحمد لله رب العالمين اللهم اغفرلنا ولمشايخنا ولوالدين ولإخواننا في الله وجميع المسلمين والمسلمات مغفرة عزما آمين لو لا عونه ما كتبنا حرفا واحدا والحمد لله على البدء والختام.».

ونسخة تحمل رقم 2732، مصححة، نالت منها الخروم. مكتوبة بخط معتاد، مع استعمال الأسود العريض لرؤوس الفقر، مع ذكر اسم الناسخ وهو عبد الله زرنبة الدمياطي الشافعي الخلوتي، وفرغ منها يوم الاثنين 23 جمادي الأول سنة 1236هـ، ورمزته بـ (م).

أولها: «الحمد لواجب الوجود الذي أغرق العالم في بحار الإحسان والجود... وبعد فيقول العبد الفقير... هذه تقييدات على شرح أم البراهين...».

آخرها: «وكان الفراغ من تتميم هذه الحاشية يوم الاثنين المبارك ثلاثة وعشرين خلط من شهر جمادي الأول سنة 1236هـ وكان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المباركة بسابع عشرين شعبان سنة 1214هـ هلالية وذلك ثاني عام من استيلاء الفرنسيين على مصر أعادها الله للإسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير على يد راجي عفو ربه عبد الله زرنبة الدمياطي الشافعي مذهبا الخلوتي طريقة غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين»

المطلب الثاني: طريقتي في التحقيق:

1. المنهج المعتمد:

حرصا على إخراج هذا العمل في أحسن تقويم، وأدائه أداء صادقا كما وضعه مؤلفه كمّا وكيفا؛ كان لزاما علي اعتبار مجموعة من الضوابط المنهجية، والمرور بقنوات رئيسة معهودة.

فحاولت أولا الإلمام بموضوع الكتاب، وفهمه فهما سليما، فحَشَدْتُ لهذا الغرض عددًا من نسخ المخطوطة، مستعينا في ذلك بمجموعة من كتب العقيدة لتكون المقابلة أكثر دقة، وكانت أولىٰ المصادر المعتبرة في الميدان كتابان؛ «العقيدة الصغرىٰ وشرحها» للإمام السنوسي ثم يليه مصادر الفكر الأشعري المؤلفة في العقيدة علىٰ مذهب المحشي، كمؤلفات المنجور، والتفتازاني، والمقترح وغيرهم.

وبعد الحصول علىٰ عدد مهم من نسخ المخطوطة، والاستئناس بمادة المصادر السابقة، تمكنت - بعون الله تعالىٰ - من قراءة النص قراءة تغلب علىٰ ظني أنها سليمة، فتعرّفت علىٰ أسلوب صاحب الكتاب، وأحطت بموضوع الكتاب ثم بدأت عملية التحقيق بالمقابلة بين النسخ وفق قواعد التحقيق العلمية الأكاديمية الجامعية المتعارف عليها، وقصرته علىٰ ثلاثة أنحاء: ضبط النص ووضع الهوامش عليه والفهرسة.

أ. ضبط النص:

أما عن ضبط النص فجعلت مداره علىٰ مرتكزات، وهي:

1. الاجتهاد في قراءة نص الكتاب قراءة صحيحة سليمة. والمقابلة بين النسخ مع إيراد الفروق الموجودة بين نسخة الأصل وهي (م) والنسخ الأخرىٰ وهي (أ)، والنسخة المطبوعة، مقتصرا في الغالب علىٰ إثبات الفروق المؤثرة في المعنىٰ تجنبا لإثقال الهوامش. وقد أذكر غيرهما من مثل المخالفة بين حروف العطف كالواو والفاء أو الزيادة والحذف أو الإفراد والجمع والتقديم والتأخير في بعض الكلمات. ولا أَقْدُمُ علىٰ تغيير ما بالأصل حتىٰ أتيقن أنه خطأ، مع التنبيه عليه في الهامش، وإن كان للنص في الأصل محمل في اللغة ولو كان ضعيفا أبقيته مع الإشارة إلىٰ ما في نسخة غير (م) في الهامش. وأما اسم «الإسفراييني» فكتب الناسخ بـ«الإسفراني» وهو غير صحيح، فأثبت ما هو الصحيح بدون تنبيه في الهوامش لكثرته.

2. كتابة النص بالكتابة المعاصرة بدون التنبيه عليها في الهامش تجنبا لإثقالها خاصة فيما كتب على الكتابة القديمة وفقا للرسم المغربي؛ فإن النساخ قد نقطوا الفاء بنقطة من أسفلها، والقاف بنقطة من أعلاها، وأثبتوا الألف في كلمات مثل: أولائك (أولئك)، ذالك (ذلك)، لاكن (لكن)، وحذفوها من كلمات مثل: تعلىٰ (تعالىٰ)، الملئكة (الملائكة)، الإنسن (الإنسان)، وأثبتوا الهمزة على السطر لا الواو مثل: رءوف (رؤوف)، أو على الألف مثل: اسئل (اسأل)، مئال (مآل)، أو على السطر لا الياء مثل: يراءي (يرائي)، الطاءي (الطائي)، وأخذا بمقتضىٰ الكتابة القديمة فقد بسطوا التاء المربوطة مثل: العصات (العصاة)، المناجات (المناجاة)، وسهلوا الياء مثل: قايل (قائل)، الخلايق (الخلائق)، الشرايع (الشرائع)، وأهملوا الهمزة مثل: فقها (فقهاء)، فقرا (فقراء)، وقد يلتبس الأمر فيظن أن المقصود (فِقْها وفَقْرا) لكن السياق كثيرا ما يرفع الإشكال، وكتبوا الكلمات وفق الرسم العثماني الذي كُتب به المصحف الكريم، مثل: الحيوة (الحياة)، الزكوة (الزكاة) الصلوة (الصلاة). وكثيرا ما يكتبون الكلمة في آخر السطر وسائر ما في أول السطر الموالي، وهذه الطريقة إن كانت مرضية ومعمولا بها في الكتابة القديمة فإن الكتابة المعاصرة تأباها ولا ترحب بها.

3. وكذلك المخالفة في الدعاء مثل: «ﷺ» و«عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» فأثبت أحدهما دون التنبيه عليها في الهامش تجنبا لإثقالها.

4. ترقيم الصفحة بحسب أوراق المخطوط داخل المتن وجعلته بين معقوفين مركنين: [ ].

5. وضع العناوين والفصول. فالمصنف لم يضعها، وإنما هي من زيادتي وليست من المخطوط.

6. كتابة الآيات القرآنية برواية ورش والتزام الرسم العثماني وضبطها بالشكل التام مع تمييزها بهلالين مزَهَّرين: ﴿ ﴾.

7. شكلُ الأحاديث النبوية الشريفة وآثار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع تمييزها بعلامة التنصيص: ﴿ ﴾ تعظيما لقَدْرِها وتمييزا لها عن غيرها.

8. شكل الأشعار الواردة في الحاشية ووضعها بين قوسين مزدوجين: « ».

9. تمييز النقول بوضعها بين قوسين مزدوجين: « ».

ب. طريقة وضع الهوامش:

أما عن طريقة وضع الهوامش فقد جعلت مدارها على أسس تالية:

1. عزو الآي القرآن إلى سورها وأرقامها في الهامش.

2. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة وآثار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع بيان درجتها باختصار، معتمدا في الغالب على أحكام المحدثين المتقدمين والمتأخرين ومكتفيا بالعزو إلى الصحيحين ولا أخرّج من غيرهما إلا إذا لم يكن الحديث فيهما أو صرح المحشي الدسوقي في المتن بأخذه من غيرهما.

3. عزو النقول إلى مظانها المطبوعة إن وجدت وإلا فالمخطوطة، ولا أنقل بالواسطة إلا عند اعتذار.

4. التعريف بما لم يشتهر من الأعلام والطوائف والقبائل والبلدان المذكورة في النص عند أول ذكر لها في هذا البحث (سواء كان في قسم الدراسة أو قسم التحقيق) دون تطويل، فاكتفيت في ترجمة العَلم بذكر اسمه وشهرته ثم تاريخ مولده ووفاته وأبرز كتبه، وذكر مصدر واحد على الأقل من مصادر ترجمته، ولم أترحم للأنبياء عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ولا للصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ولا للأئمة الأربعة رَحِمَهُمُ اللَّهُ لشهرتهم، ولأن المُعرَّف لا يُعرَّف.

5. شرح الألفاظ الغريبة الواردة في الكتاب إلا النَّزر اليسير منها.

6. عزو الأبيات إلى قائليها مع ذكر مصدرها في دواوين شعرية أولا، فإن تعذر ذلك ففي أي مصدر معتمد مثل الطبقات أو غيرها.

ج. الفهارس:

وأما الفهرسة فقد ذيلت النص المحقق؛ طلبا لتقريب محتويات الكتاب للقارئ، وتسهيل الوصول إليها بفهرسين، مرتبة ترتيبا ألفبائيا وهي:

1- فهرس المصادر والمراجع.

2- فهرس الموضوعات.

هذا ورغم الجهد الكبير الذي أنفقته في تحقيق هذا الكتاب، فإني لا أدعي له الكمال، إذ احتمال الوقوع في زلة فكر أو قلم يبقى أمرا محتملا وواردا، ومن الله أسأل السداد والعون والتوفيق. والحمد لله رب العالمين.



المطلب الثالث: صور بعض المخطوطات:

وأما صور بعض المخطوطات فما يلي:

الصفحة الأولى لنسخة (م)

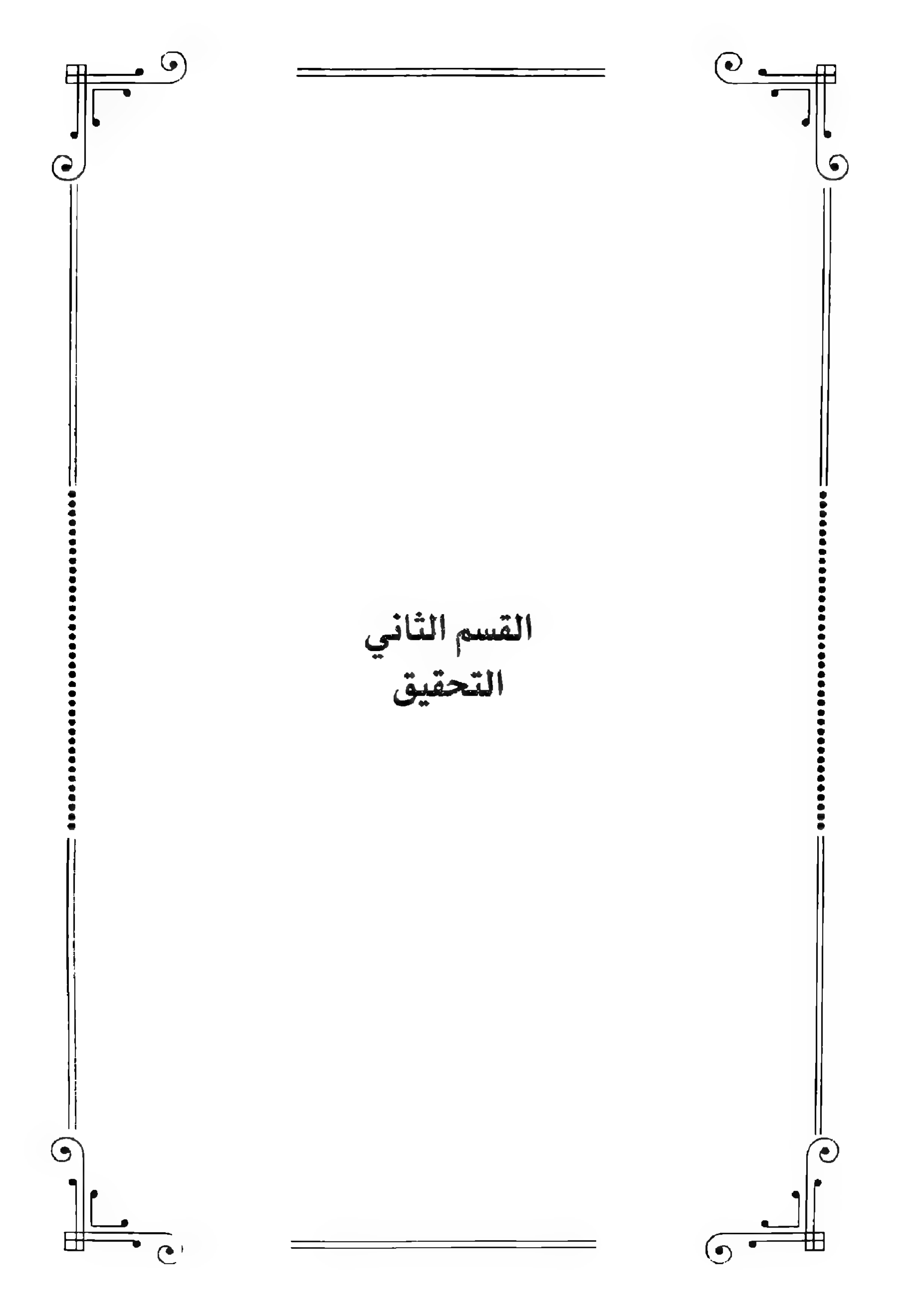


الصفحة الأخيرة لنسخة (م)

الصفحة الأولى لنسخة (أ)



الصفحة الأخيرة لنسخة (أ)



القسم الثاني
التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم


حاشية الدسوقي

المُقَدِّمَةُ(1)

[أ|2] [م|2] بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله [وصحبه وسلم](2).

الحمد لله الواجب الوجود، الذي أغرق العالم في بحار الإحسان والجود، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ومقدم جيش المرسلين، وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين، وحموه بالألسنة والبراهين.

وبعد؛ فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي: هذه تقييدات على «شرح أم البراهين» لمؤلفها سيدي محمد بن يوسف السنوسي - أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الإخوان - جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي ومن غيره - جعلها الله خالصة لوجهه الكريم، وأعتصم به من الشيطان الرجيم، فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل.

قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشيء مناسب للفن المشروع فيه، فنقول: إن الباء للاستعانة على وجه التبرك، وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة من إضافة العام للخاص، والمعنى: أبتدئ متبركا بأيّ اسم من أسمائه تعالى سواء كان دالا على الذات فقط كلفظ الله، أو عليها، وعلى الصفات كلفظ الرحمن، ففيه إشارة إلى عقيدة أن لله أسماء، والراجح أنها توقيفية.

---

(1) لم تكن موجودة أصلا، فهي من زيادة الباحث.

(2) ساقط في أ.

حاشية الدسوقي

و(الله) علم شخصي على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد، ففيه إشارة إلى[1] عقيدة وجوب الوجود. وقولهم في بيان لفظ الجلالة: إنه اسم لذات الواجب الوجود إلخ، ذكر واجب الوجود وما بعده إنما هو لتعيين المسمى لا أنه من جملة الموضوع له، وإلا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على إفادتها له.

و(الرحمن) مأخوذ من الرحمة وهي رقة في القلب وانعطاف تقتضي إرادة التفضل[2] والإحسان وهي بهذا المعنى مستحيلة في حقه تعالى فتعتبر في حقه[3] تعالى باعتبار مسببها القريب وهو إرادة الإحسان أو البعيد وهو الإحسان، فهي على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم، فتكون أمرا اعتباريا والمولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ [أ|2ب] يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف[4] المولى به.

ففي[5] الرحمن على الاعتبار الأول: الإشارة إلى صفة الذات، وعلى الاعتبار [م|2ب] الثاني: الإشارة إلى صفة الفعل، وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الأول بمعنى مريد الإنعام، وعلى الثاني بمعنى المنعم، فيكون مجازا مرسلا تبعيا من إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب، وإنما كان تبعيا لأن جريان التجوز في المشتق بالتبعية لجريانه في أصله وهو المصدر. ويصح أن يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية، وتقريرها أن يقال: شبه حال الله مع عبيده في إحسانه إليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته، فعمهم بمعروفه، واقتصر في استعارة اسم المشبه به وهو رحمن عطف على رعيته أو للمشبه على ما هو العمدة منه وهو رحمن، وكذا يقال في رحيم.

---

(1) في أ: ل.
(2) في م: التفضيل.
(3) في م: صفاته.
(4) في م: الاتصال.
(5) في م: إذ في.

حاشية الدسوقي

هذا واعلم أن ما ذكروه من أن الباء في البسملة متعلقة بمحذوف لأن الأصل عدم الزيادة، يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما، وفي كل إما عام: كأبتدئ أو ابتدائي، أو خاص: كـأؤلف أو تأليفي مثلا، وفي كل إما أن يكون مقدما أو مؤخرا، هذا إذا كان المبتدئ بها من العباد، فإن كان إخبارا من الله فليس المعنىٰ علىٰ ذلك، بل المعنىٰ باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء، وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات، فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد، كذا ذكر بعض أئمة التفسير، ثم إن المحذوفات المقدرة في القرآن كالمتعلق المقدر في بسملة الكتاب العزيز الذي هو أقرأ أو أتلو مثلا الذي هو من كلام الحوادث، قيل: إنه من القرآن، وقيل: إنه ليس منه، وفي كلٍّ نظر. أما الأول؛ أعني جعله من القرآن: فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم، والمركب من القديم والحادث حادث، فيلزم أن القرآن حادث، ويلزم عليه أيضا تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله، وغير المعجز وهو المتعلق المقدر، والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، فيلزم أن القرآن غير معجز، وأما الثاني؛ أعني جعل المقدرات من غير القرآن: فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص.

وأجيب من طرف الأول القائل إنها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي، ولا شك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث، فلا محذور في لزوم الحدوث، ويدفع [ا|13] الإيراد الثاني بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز. [م|13]

وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن إليه من حيث تمام المعنىٰ به حتىٰ يكون نقصا، بل في إنزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لأن حذفه إنما هو لاقتضاء المقام حذفه، وهذا هو عين البلاغة، والبلاغة كمال لا نقص، والنقص اللغوي غير مضر، فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له.

قال الشيخ الفقيه الصالح الولي أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسنى رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين: الحمد لله ....

حاشية الدسوقي

بقي شيء آخر وهو تحقيق الخبر والإنشاء في الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا: أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله إلخ، وحاصله أن قولنا: متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف، وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها، فههنا مقيد وقيد والأول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله، ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف، والثاني إنشاء لصدق حد الإنشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط، ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا: مستعينا أو متبركا، فقد اتضح لك محل الخبرية والإنشائية في جملة البسملة وسقط استشكال كونها إنشائية بأن شأن الإنشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف، وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه، وما هنا ليس كذلك لأن الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها، والقول بأن الجملة بتمامها إنشائية تبعا لإنشاء المتعلق[1] غير سديد لكونه فضلة.

قوله (**الحمد لله**) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء وهو أن أل في الحمد قيل: إنها للعهد، وقيل: للاستغراق، وقيل: للجنس، وعلى الأول فالمعهود إما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق أي الحمد مختص بالله أو مستحق لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لأن حمد الله قديم والقديم لا يملك، [أ/3ب] وإما حمد من يعتد[2] به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لأن المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره،

---

(1) في م: المؤلف. (2) في م: يقيد.

الواسع الجود ....

حاشية الدسوقي

[م|3ب] وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره، والمركب من القديم والحادث حادث، والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أي مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس. ثم إن جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الإخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لأنا نقول: لا نسلم أنه كذلك مطلقا وإنما يكون كذلك إذا كان الإخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما في قام زيد، فإن الإخبار بالقيام ليس من جزئياته. أما إذا كان الإخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا: الخبر يحتمل الصدق والكذب، وكون الإخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه، ويصح أن تكون إنشائية، واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشيء اختصاص الله بالمحامد أو استحقاقه إياها.

وأجيب بأن المراد بكونها إنشائية أنها لا ينشأ الثناء بمضمونها لا أنها لإنشاء مضمونها، ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور إن قدر الخبر من مادة الاختصاص، أو الاستحقاق المذكور إن قدر من مادة الاستحقاق. وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله، وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد إنشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أي ذكر تلك الجملة والإتيان بها فهو ممكن، وعلى هذا فحمد الشارح هو الإتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة.

قوله (الواسع) مأخوذ من السعة، وسعة الشيء كثرة أجزائه، و"الجود" إن فسر بإعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي، أي لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل. وقولهم (لمن ينبغي) أخرج به ما لو أعطي كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه. وقولهم: "على وجه ينبغي"، أخرج به الإعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون له جودا.

والعطاء، ....

حاشية الدسوقي

وإن فسر "الجود" بمبدأ إفادة أي بإعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات لأن المراد بالمبدأ المذكور[1] القدرة والإرادة، وعلى كل من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الأول أن يقال: شبهت كثرة أفراد الإعطاء الذي [أ/14] هو أمر كلي بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة، واستعير اسم المشبه به وهو لفظ (السعة) للمشبه، واشتق منه واسع بمعنى كثير الإعطاءات التي هي أفراد الإعطاء الذي هو الجود، وعلى [م/14] هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود، أي الكثير أفراد جوده، أي المتصف بكثرة أفراد جوده.

وتقريرها على التفسير[2] الثاني أن يقال: شبهت كثرة تعلقات القدرة والإرادة بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة، واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه، واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والإرادة، وعلى هذا يكون المعنى "الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وإرادته". ثم إن (الواسع) نعت لله واسم الفاعل إضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة.

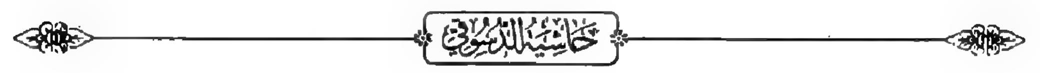
وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تتعرف بالإضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة.

قوله (والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الإعطاء، وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص، إن أريد بالجود الإعطاء المخصوص أي إعطاء ما ينبغي إلخ، ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف، إن أريد بالجود مبدأ إفادة ما ينبغي إلخ وذلك لأن مبدأ إفادة ما ينبغي عبارة عن القدرة والإرادة، والإعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الإرادة به بحسب تعقلنا، ولا شك أن التعلق صفة للمبدأ بهذا المعنى فتدبر.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.

الذي شهد بوجوب وجوده ....



قوله (**الذي شهدت**) نسخة المؤلف كما قاله شيخنا الملوي بالتاء لاكتساب فاعله التأنيث من مكتسب التأنيث من المضاف إليه، و(**شهد**) مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والإقرار باللسان المطابق لما في القلب لأنها لا يعتد بها إلا إذا كانت كذلك.

وقوله (**وجوب افتقار الكائنات**[1] **إلخ**) فاعل شهد، ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة إلا للعقلاء، وحينئذ فيكون إسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا، ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغويا، إما في المسند على أنه استعارة تبعية بأن تشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة، ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه، ويشتق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبعي من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم لأن الشهادة يلزمها الدلالة، فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة ويشتق منها شهد بمعنى دل، وإما في المسند إليه على أنه استعارة بالكناية [بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية][2] وشهد [م4ب] تخييل.

قوله (**بوجوب وجوده**) يصح أن تكون إضافة الوجوب للوجود حقيقة، والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء، ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة بالوجود، ويصح أن تكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف، أي بوجوده [أ4ب] الواجب أي الذي لا يقبل الانتفاء، ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب.

واعلم أن التحقيق أن الوجود صفة اعتبارية لا حال كما قيل به، وليس نفس ذات الموجود، وأن قول الأشعري[3]:

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

(3) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري (260-324هـ/ 874-936م): مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. =

ووحدانيته وعظيم جلاله، ....



«الوجود عين الموجود»[1]، المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة في الخارج زائدة على الذات ولا ينافي أنه صفة اعتبارية، وبهذا ظهر أن إضافة وجود للضمير على معنى اللام، أو أنه من إضافة الصفة للموصوف لا من إضافة الشيء لنفسه.

قوله (ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده وآثر الوحدانية بالذكر إشارة إلى أن دليلها عقلي كما هو التحقيق خلافا لمن قال إنه سمعي، انتهى[2].

قوله (وعظيم جلاله) يطلق الجلال على ما يقابل الجمال، كقولهم: هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال، فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم، والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على[3] البسط كباسط ورحمن وغفور إلخ، ويطلق الجلال على عظمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وهي اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لأنها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا، وحينئذ فتكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف أي وعظمته العظيمة، وإنما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسميات بها، فيكون مشيرا إلى أن دليل الصفات عقلي لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فإن دليلها سمعي.

= ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها: إمامة الصدّيق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، رسالة في الإيمان، مقالات الملحدين، الرد على ابن الراونديّ، خلق الأعمال، الأسماء والأحكام، استحسان الخوض في الكلام، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. الزركلي، الأعلام، 4/ 236.

(1) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان: دار المعارف النعمانية: 1981م، 2/ 124.

(2) ساقط في أ.

(3) ساقط في أ.

وجوبُ افتقار الكائنات كلها إليه في الأرض والسماء، ....

حاشية الدسوقي

فإن قيل: يدخل في الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية، فلم أفردها بالذكر؟ قلت: أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلي ردا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعي فيها.

قوله (**وجوب افتقار إلخ**) الافتقار الاحتياج، وإضافة وجوب للافتقار إما حقيقية[1] أو من إضافة الصفة للموصوف، أي افتقارها الواجب.

واعلم أنه وقع خلاف في منشأ افتقار العالم الذي هو [م/15] الكائنات إلى الصانع، فقيل: حدوثه أي وجوده بعد العدم، وقيل: إمكانه أي استواء طرفي الوجود والعدم في حقه، وقيل: حدوثه وإمكانه، وقيل: حدوثه بشرط الإمكان، وقيل: بالعكس.

قوله (**الكائنات**) جمع كائنة وهي المتجدد بعد عدم ذاتا كان أو صفة، كانت الصفة وجودية أو حالا لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كما يأتي.

قوله (**كلها**) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن «أل» في الكائنات للجنس.

قوله (**في الأرض والسماء**) صفة للكائنات [أ/15] أي الكائنات المستقرة في الأرض والسماء، والمراد جنس الأرض وجنس السماء المتحقق في أفراد.

فإن قيل: إنه يخرج من ذلك نفس الأرض والسماء، وكذا ما فوقهما وما تحتهما، فالجواب أن المراد بالأرض جهة السفل وبالسماء جهة العلو، وحينئذ فيدخل في الكائنات المستقرة في جهة السفل جميع ما حل فيها من الأرض وما فوقها وما تحتها، ويدخل في الكائنات المستقرة في جهة العلو جميع ما حل فيها من السماء وما فيها وما فوقها وما تحتها مما هو في الجو.

---

(1) في م: حقيقة.

العزيز الذي عز ملكه عن أن يكون له شريك في تدبير شيء ما، ....

قوله (العزيز) هو عديم المثال الذي لا نظير له، من عز الشيء إذا عدم مثاله ونظيره، وقيل: العزيز هو المرتفع عما لا يليق به، من عز الشيء إذا ارتفع عما لا يليق به، وعلىٰ كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه، وقيل: القادر الذي لا معارض له، من عز إذا غلب ولا يكون غالبا إلا من هو كذلك، وعلىٰ هذا فيكون معناه مركبا من وصفين؛ أحدهما وجودي، والآخر سلبي، ولا محظور فيه، فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ إنسان لمجموع الحيوان الناطق، وقيل: إن العزيز معناه القوي الشديد، من "عز" إذا قوي واشتد، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾[1]، وقيل: العزيز هو الذي لا يرام ولا يطلب فيدرك.

قوله (الذي عز) أي تنزه وارتفع.

قوله (في مُلكه) - بضم الميم - السلطنة وهي التصرف بالأمر والنهي، وأما المِلك - بكسر الميم - فهو الاستيلاء علىٰ شيء خاص، وقد يطلق المُلك -بالضم[2]- علىٰ العالم الظاهر كما يطلق الملكوت علىٰ العالم الخفي وهو حال من ضمير عز أي عز حالة كونه كائنا في ملكه، وفي تفسيره بـ(في) إشارة إلىٰ تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتىٰ كان التصرف الذي هو الملك ظرف له، ولا يخفىٰ ما فيه من التجوز، وفي بعض النسخ: عَزَّ ملكه بإسقاط (في) [م|5ب] علىٰ أن ملكه فاعل عز، [وكل من النسختين صحيح][3].

قوله (عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنىٰ تنزه، أو بحال محذوفة أي حالة كونه منزها إلخ.

قوله (في تدبير شيء ما) التدبير إن أضيف إلىٰ العبد كان معناه النظر في عواقب الأمور، وإن أضيف إلىٰ الله كما هنا كان معناه إيجاد الشيء علىٰ وجه محكم متقن.

---

(1) يس: 14.　　(2) في م: بضم الميم.　　(3) ساقط في م.



فتعالىٰ وعَزَّوَجَلَّ عن الشركاء، الرحيم الرحمن ....

حاشية الدسوقي

فإن قلت: كلامه يوهم أنه لم يتنزه[1] عن أن يكون له شريك في إيجاد شيء لا إحكام فيه ولا إتقان مع أنه تنزه عنه أيضا، فكان الأولىٰ حذف قوله (في تدبير شيء ما).

وأجيب بأنه يرتكب التجريد في التدبير بأن يراد منه مطلق الإيجاد كان علىٰ وجه محكم أم لا، وإن كان فعل الله لا يكون إلا محكما، أو يجاب بأن الشريك لو وجد لا يكون إلا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية ولا يكون فعله إلا محكما متقنا، وحينئذ فعلىٰ تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتىٰ اشتراكهما في إيجاد شيء لا إحكام فيه ولا إتقان، لأن كلا منهما مدبر، فلا إيهام في كلامه تأمل، وبهذا ظهر لك أن قوله (عز إلخ) نفي للشريك في الأفعال.

قوله (فتعالىٰ الله) أي تنزه وارتفع [أ/5ب] عن الشركاء.

إن قيل: لا حاجة لهذا مع ما قبله. قلت: ما سبق نفي للشريك في الأفعال، وهذا نفي للشريك في الذات والصفات، وأتىٰ بهذا مفرعا له بالفاء علىٰ ما قبله وهو قوله (الذي عز إلخ) إشارة إلىٰ أنه يلزم من نفي الشريك في الأفعال نفي الشريك في الذات والصفات، لأنه لو وجد له شريك في الذات والصفات لشاركه في الأفعال، والغرض نفي الشريك في الأفعال، وبهذا ظهر لك سر الإتيان بالفاء المؤذنة بتفرع ما بعدها علىٰ ما قبلها.

قوله (الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقي والأكثر طريق التدلي كما في البسملة، وإنما كان صنيعه هنا من الترقي لأن الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم، والرحمن المنعم بجلائل النعم، وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهي رقة القلب المقتضية لإرادة التفضل والإحسان، وهي بهذا المعنىٰ محالة في حق الله فتعتبر في حقه باعتبار مسببها القريب وهو الإرادة[2] أو البعيد وهو الإحسان، فهي علىٰ الأول صفة ذات وعلىٰ الثاني صفة فعل.

---

(1) في م: يتنزه.

(2) في المطبوع: إرادة الإحسان.



الذي عمت نعمه...

حاشية الدسوقي

فمعنىٰ الرحمن الرحيم علىٰ الأول مريد الإنعام وعلىٰ الثاني منعم علىٰ جهة المجاز المرسل التبعي حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذي هو إرادة الإنعام، أو [م|16] نفس الإنعام، واشتق من الرحمة بهذا المعنىٰ رحمن رحيم بمعنىٰ مريد الإنعام أو منعم، فقد جرىٰ التجوز في المشتق تبعا لجريانه في أصله وهو المصدر، ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء علىٰ أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك.

قوله (**الذي عمت**) أي شملت، فهو من العموم بمعنىٰ الشمول لا بمعنىٰ المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنىٰ الصالح له من غير حصر.

قوله (**نعمه**) جمع نعمة بمعنىٰ المنعم به، والمراد به هنا نعمة الوجود، والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلي، وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا، وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات، ويصح أن[1] يراد بالنعم الإنعامات المتعلقة بوجود العالم[2] كالإنعام بوجود زيد والإنعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر، قيل: الأولىٰ أن يعبر بالرحمة بدل النعم[3] بأن يقول: الذي عمت رحمته العوالم لما اشتهر أن الرحمة تعم المؤمن والكافر، قال تعالىٰ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4]، والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر إذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب إليه الأشعري، ومن ثم قيل: لا نعمة لله علىٰ كافر إلا أن يقال: أراد بالنعمة الرحمة علىٰ سبيل المجاز بقرينة [الرحيم الرحمن،][5] وذكر بعضهم أنه لا يشترط في النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أو لا، وحينئذ فلا تجوز إذ الرحمة والنعمة علىٰ هذا مترادفان.

(1) في م: أنه.
(2) في م: العوالم.
(3) في م: المنعم.
(4) الأعراف: 156.
(5) في م: الرحمن الرحيم.

العوالم كلها فلا مَخلص لكائن عن تلك النَّعْمَاء،.........................

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (العوالِم) -بكسر اللام- جمع عالَم -بفتحها- [أ|6أ] وهو اسم لمجموع ما سوىٰ الله وصفاته.

إن قلت: إذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فرد ثان؟ قلت: أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم في الإفراد مجازا بقرينة مقام الشاهد، أو الذي حققه بعضهم أن العوالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف، فيقال عالم الحيوان وعالم الإنس وعالم[1] الجن وعالم البربر أو المغاربة والقدر المشترك بين المذكورات هو شيء سوىٰ الله وصفاته، وحينئذ فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع والأصناف.

قوله (فلا مخلص) أي خلوص.

قوله (لكائن) أي لواحد من الكائنات.

قوله (عن تلك النعماء)، والنَعماء -بفتح النون-، قيل: إنه جمع نعمة كالنعم، وقيل: إنه مفرد مرادف للنعمة، ويرد علىٰ الأول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التي هي جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة بناء علىٰ ما سبق من أن المراد بالنعم [م|6ب] التي عمت العوالم[2] نعمة الوجود، أو إنعامات متعددة مع أنه إنما قامت به نعمة واحدة وهي نعمة الوجود أو الإنعام بالوجود علىٰ ما سبق.

ويجاب بأن المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه في فرد، ويرد علىٰ الثاني أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الإشارة إليها بذلك؟

ويجاب بأن المراد بالمشار إليه مفرد النعم فيما سبق، وصحت الإشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده، وكأنه قال: لا مخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر.

---

(1) في م: أو.

(2) في م: العالم.

الواسع الكريم المنفرد بالإيجاد فلا يُستطاع شكر نعمه إلا بما هو من نعمه الجماء،.......

حاشية الدسوقي

قوله (الواسع) قيل: معناه الذي وسع غناه كل فقير، أي المعطي لكل فقير، والأحسن أن يقال: إن معناه الذي كثرت تعلقات قدرته بالمنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة، وقد سبق ما فيه من الاستعارة فلا تغفل.

قوله (الكريم) قيل: معناه ذو الإعطاء، وقيل: ذو القدرة التامة على العطاء، فعلى الأول يكون الكرم[1] صفة فعل وهي الإعطاء، وعلى الثاني صفة ذات وهي القدرة على الإعطاء.

قوله (بالإيجاد) «أل» للاستغراق أو عوض عن المضاف إليه، أي بإيجاد كل شي، والإيجاد هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، كان ذلك الشيء ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أو اختياريا، وفي قوله (المنفرد بالإيجاد) رد على المعتزلة في قولهم: العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

قوله (فلا يستطاع شكر نعمه) أي الشكر عليها[2]، والمراد بالنعم الواقع في مقابلتها الشكر الإنعامات لا المنعم به، لأن الثناء على الأول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثاني فإنه بواسطة الإنعام، وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة. وقوله (فلا يستطاع إلخ) مفرع على قوله (المنفرد بالإيجاد) ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الإلهام له والإقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذي هو مورد الشكر، وكلها من جملة النعم، فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه إلا بنعمة سابقة عليه.

وقوله (إلا بما) أي بإلهام وإقدار عليه وقلب أو لسان أو جوارح، فتلك الأشياء من جملة نعمه أي المنعم به.

قوله (الجمّاء) أي الكثيرة ففيه إشارة إلى كثرة نعم الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾[3].

(1) في م: الكريم.
(2) ساقط في م.
(3) النحل: 18.



الغنيّ القدوس، فلا وصول إلىٰ شيء من فضله إلا بمحض فضله، تعالىٰ ربنا وجلّ عن الأغراض، والأعوان والوكلاء ....

حاشية الدسوقي

قوله (**الغني**) قيل: هو الذي لا يفتقر لشيء ولا يحتاج [أ|6ب] له، وعلىٰ هذا فالغني صفة سلبية وهي عدم الافتقار لشي، والظاهر أن الغني هو المتصف بصفات الكمال، ومن لوازم ذلك عدم الافتقار [م|17] لشي من الأشياء.

قوله (**القدوس**) أي المبرأ من العيوب والنقائص، فهو صفة سلبية.

واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنىٰ المطلق، لأن من قام به نقص احتاج لمن يكمله فلا يكون غنيا.

قوله (**فلا وصول إلخ**) مفرع علىٰ قوله (**الغني القدوس**) لأنه إذا كان كذلك فلا ينعم إلا بمحض الفضل، إذ لو وصل شيء من نعمه لأحد بغير اختياره كان غير تام الإرادة، فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنىٰ مطلقا ولا قدوسا، والفرض أنه غني قدوس.

قوله (**إلىٰ شيء من فضله**) أي من نعمه التي تفضل بها، فالمراد بالفضل ما تفضل به.

قوله (**إلا بمحض فضله**) المراد بالفضل هنا الإحسان، والإضافة من إضافة الصفة للموصوف، أي إلا بفضله المحض، أي الخالي عن الغرض والعوض والجبر.

قوله (**تعالىٰ ربنا**) أي ارتفع وتنزه عن الأغراض، وهذه الجملة متفرعة في المعنىٰ علىٰ قوله (**الغني**) فيكون ذلك من لوازم الغنىٰ أيضا.

قوله (**عن الأغراض**) جمع غرض وهو العلة الباعثة علىٰ الفعل كالعلة في حفر البئر وهي الانتفاع بمائه.

قوله (**وعن الأعوان**) جمع عَوْن -بفتح العين وسكون الواو- بمعنىٰ معين.

قوله (**والوكلاء**) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره في التصرف في أمور ذلك الغير لاحتياجه.



والوزراء، نحمده ....



قوله (والوزراء) جمع وزير من الوِزر -بكسر الواو- أي الثقل وهو الأمر الشاق، سمي الوزير به لتحمله ثقل الملك، أي ما يشق عليه، أو من الموازرة وهي المعاونة، سمي الوزير به لمعاونته للملك.

قوله (نحمده) أي نصفه بجميع صفاته وهي جملة خبرية لفظا إنشائية معنىٰ، أي نُنْشِئُ الثناء عليه بجميع صفاته لأجل نعم لا تحصىٰ، فهي لإنشاء الثناء بمضمونها لأن الحمد به إنما يتحقق بهذا اللفظ لا لإنشاء مضمونها[1]، وليست خبرية لفظا ومعنىٰ لأن الحامد ليس قصده الإخبار عن حمد يحصل منه في الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبري، وادعىٰ بعضهم جواز ذلك بناء علىٰ أنها حكاية عن نفسها[2] كما في أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم، وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله ﷺ: «الحمد لله نحمده ونستعينه»[3]، ووجه تقديم الاسمية علىٰ الفعلية في الحديث أن مضمون [م|7ب] الجملة الأولىٰ علة في صدور الثانية، أي نحمده لأنه مستحق للحمد، ووجهه المصنف، وكذا في الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة، وهي اختصاصه بالحمد أو استحقاقه له أو مالكيته له، فيكون الحمد بها من قبيل المفرد، والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات، فيكون من قبيل المركب، والمفرد مقدم علىٰ المركب طبعا، فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع، أو يقال:

---

(1) ساقط في أ و م: فاندفع ما يقال جعلها إنشائية مشكل لأن الإنشاء ماتوقف حصول مضمونه علىٰ النطق به، وحينئذ قيل: فيلزم أن الحمد علىٰ نعم لا تحصىٰ لم يتحقق في الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل.

(2) في م: نفيها.

(3) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين - القاهرة، د.ت)، حديث رقم: 2414، 3/ 42.

-سبحانه- علىٰ نعم لا تحصىٰ، ....

حاشية الدسوقي

قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية تدل [1/17] علىٰ مجرد حصول الحمد، وأما الفعلية فتدل علىٰ كثرته لأنها تفيد التجدد، وقولهم: الخاص يؤخر يعني في النعت، وأما في غيره فيقدم، وأتىٰ بالنون الدالة علىٰ العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار إظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين، وإن كان الأمر بالعكس عند الصوفية، أي فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة. ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره، وأتىٰ بها لكمال شفقته علىٰ إخوانه حيث أشركهم معه في هذا الحمد، أو للإشارة إلىٰ أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد.

قوله (**سبحانه**) حال من المفعول، أي في حال كونه منزها.

قوله (**علىٰ نعم**) أي علىٰ إنعامات، أو علىٰ أمور منعم بها. والأول أولىٰ لما سبق أن الحمد عليها بلا واسطة، وأما الحمد علىٰ المنعم به فبواسطة الإنعام.

قوله (**لا تحصىٰ**) أي لا تتناهىٰ.

واعلم أن عدم التناهىٰ له معنيان؛ الأول عدم الوقوف علىٰ حد، بل كلما وجد وانعدم أعقبه غيره كما في نعيم الجنة، فإنه كلما وجد فرد منه وانعدم أعقبه غيره، وما وجد بالفعل منها فهو متناه، والثاني عدم حصر أشياء موجودة في الخارج كما في كمالات الله الوجودية فإنها لا تتناهىٰ بمعنىٰ أنها لاتنحصر، ولا يخفىٰ أن كلا من المعنيين لا يصح إرادته هنا.

أما الأول فلأن المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لا ما وجد وما سيوجد لأن الحمد لا يكون إلا علىٰ ما وجد بالفعل، وما وجد بالفعل لا يعقل فيه عدم التناهي بالمعنىٰ الأول أعني عدم الوقوف علىٰ حد.

وحمدنا له عَزَّوَجَلَّ من أجلّ الآلاء، ....

حاشية الدسوقي

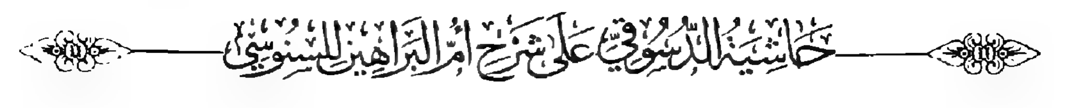
وأما الثاني فلأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور، فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور، [م|8أ]، وحينئذ فيراد بعدم إحصاء النعم تعذر عدها وإن كانت متناهية في نفس الأمر، لأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه. ثم إن المتعذر عده إنما هو أفرادها الشخصية وأنواعها، وأما أجناسها فلا تعذر في عدها وإحصائها كأن يقال: النعم إما دنيوية أو أخروية، والأخروية إما في مقابلة عمل أو لا، والدنيوية إما كسبية أو وهبية أو غير ذلك. وإذا علمت ذلك تعلم أنه لا منافاة بين قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾(1) وبين الأمر بعدها المقتضي لإحصائها وتناهيها في قوله تعالى: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ﴾(2) وذلك لأن نفي إحصائها بالنظر لأشخاصها وأنواعها، والأمر بذكرها بالنظر لأجناسها لتناهيها بحسب الأجناس، وذلك كاف في التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم.

قوله (**وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء**) أي من أعظم النعم، وذلك لأن حمدنا فعل اختياري وهو مخلوق لله ويثاب عليه العبد، وهذه الجملة حالية، أتى بها دفعا لما يتوهم من أن حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التي لا تحصى، فكأنه يقول: لا يتوهم [أ|7ب] من حمدي له أولا وثانيا أني استوفيت شكر نعمه لأن حمدي على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه، ولم يكن للحمد الأول تعلق بها وهكذا، و"من" في قوله (**من أجل تبعيضية**) أي بعض الأجل، و(**الآلاء**) بمعنى النعم وهو ممدود، وقصره لضرورة السجع، وهو جمع أَلَى -بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين- وعدمه فيهما وإِلْي- بسكون اللام مع تثليث الهمزة-، فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة.

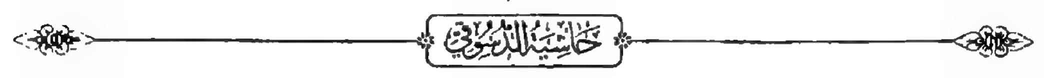
---

(1) إبراهيم: 34.

(2) البقرة: 40.



ونشكره تبارك وتعالىٰ وهو الرؤوف الرحيم ....



قوله (ونشكره) جملة خبرية لفظا إنشائية معنىٰ، فهي لإنشاء الثناء لا خبرية لفظا ومعنىٰ، لأن الشاكر ليس قصده الإخبار عن شكر يحصل منه في الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبري.

واعلم أن الحمد والشكر المطلوبين من المؤلفين تحصيلهما في أوائل التآليف، هما الحمد اللغوي والشكر اللغوي الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان(1)، لأن المعنىٰ الاصطلاحي حادث بعد النبي ﷺ وهو قد أمر بتحصيلهما في أوائل الأمور ذوات البال(2)، فيحملان علىٰ ما كان في زمنه وهو المعنىٰ اللغوي.

قوله (تبارك) أي تزايد خيره.

قوله (وتعالىٰ) أي ارتفع عما لا يليق به.

قوله (وهو الرؤوف) أي لأنه الرؤوف الرحيم. والرؤوف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا، والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته [م|8ب] ولا يكون إلا فقيرا، فإذا أنعم المولىٰ علىٰ أحد من عباده بنعمة فإن كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله وشفقته علىٰ ذلك العبد المنعم عليه قيل للمولىٰ رؤوف، وإن كان إنعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم.

فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبته للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لأجل احتياج المنعم عليه، وأن الرؤوف أبلغ من الرحيم لأن مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته،

---

(1) في م: الاصطلاحيين.

(2) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسىٰ البابي الحلبي، د.ت)، حديث رقم: 1894، 1/ 610.

الذي يبسط بفضله مُنقَبِضَ القلوب والألسنة و الجوارح بما شاء من جميل الثناء،........

حاشية الدسوقي

والرحمة مبدؤها فاقة المحسن إليه، ولأجل الأبلغية المذكورة قدم المصنف الرؤوف [علىٰ الرحيم][1].

قوله (**الذي يبسط**) من البسط وهو النشر ضد القبض.

وقوله (**بفضله**) متعلق بـ(**يبسط**) أي يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له.

قوله (**منقبض القلوب**) أي القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة، وانقباض القلوب تكدرها، وحصول الغم لها تجلىٰ المولىٰ عليها بصفات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار، وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل، وحينئذ فإسناد الانقباض للقلوب حقيقة وإلىٰ الألسنة والجوارح مجاز عقلي، وفي قوله (**يبسط**) استعارة تبعية حيث شبه إزالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع في كل، واستعير لها اسمه وهو البسط، واشتق منه يبسط بمعنىٰ يزيل الانقباض، وكأنه قال: الذي يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المقبضتة والجوارح المنقبضة، والقلوب جمع قلب يطلق علىٰ الجارحة المعلومة وهي اللحمة الصنوبرية الشكل، ويطلق أيضا علىٰ النفس وهو المراد هنا.

قوله (**بما شاء**) متعلق [i8|I] بـ(**يبسط**).

قوله (**من جميل الثناء**) بيان لـ(ما) أي من الثناء الجميل، ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لأن الثناء هو الذكر بخير، والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله، وكأنه قال: الذي يزيل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره، فذكره تعالىٰ يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدرات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والأذكار.

---

(1) ساقط في أ.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة نشأت عن محض اليقين،..................

حاشية الدسوقي

قوله **(ونشهد أن لا إله إلا الله)** أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف، وجملة **(لا إله إلا الله)** خبرها، و**(وحده)** حال إما من الله فتكون حالا مؤكدة، أو من ضمير الخبر فتكون حالا [م/9] مؤسسة، والمراد وحده في ذاته وصفاته فهي نفي للشريك فيهما.

وقوله **(لا شريك له)** نفي للشريك في الأفعال.

واعلم أن جملة (نشهد إلخ) إنشائية تضمنت الإخبار بالمشهود به، وقيل: إنها خبرية محضة، وقيل إنشائية محضة، والأول ناظر للفظ (أشهد) فإنه إنشاء لوجود مضمونه في الخارج به وإلى متعلقه والقول الثاني ناظر للمتعلق فقط، والقول الثالث ناظر للفظ (نشهد) فقط وهو التحقيق، فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على حل[1] واحد.

قوله **(شهادة)** مفعول مطلق عامله **(نشهد)**.

قوله **(نشأت عن محض اليقين)** أي عن اليقين المحض أي الخالص عن الشك وهو الذي صار متعلقه أمرا مجزوما به لا شك فيه، و**(اليقين)** هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل.

واعلم أن الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة، وأن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وأن المراد بالشهادة هنا الإيمان وباليقين المحض المعرفة، فيكون قوله (ونشهد) أي ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين، فالشهادة قلبية وهي الإيمان وهو ناشئ عن اليقين الذي هو المعرفة، لأنه تابع لها، وفيه إشارة إلى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[2].

---

(1) في م: محل.

(2) البقرة: 146.

فلا يطرقُ ساحتَها بفضل الله تعالىٰ ضروبُ الشكوك والامتراء، ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا ﷺ..........................

حاشية الدسوقي

وقوله (فلا يطرق) -بضم الراء- من باب قتل، و(الطروق) القدوم بغتة و(الساحة) الأرض المتسعة بين البيوت، والمراد بها هنا القلب إذ هو محل الشهادة بالمعنىٰ السابق، فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها، والقرينة إضافتها إلىٰ الضمير العائد علىٰ الشهادة. ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنىٰ وأشهد بلساني شهادة ناشئة عن اليقين المحض أي عن الاعتقاد الجازم أن لا إله إلا الله إلخ. وأتىٰ بقوله (ناشئة عن اليقين إلخ) إشارة إلىٰ أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لأن الشهادة لا يعتد بها إذا كانت غير مطابقة لما في القلب من الاعتقاد، وعلىٰ هذا فالمراد بـ(ساحة) الشهادة اللسان، وفي العبارة حذف أي لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجاري علىٰ اللسان.

قوله (بفضل الله) أي لا بطريق القهر.

قوله (ضروب الشكوك) أي أنواع الشكوك، والإضافة للبيان، والشكوك جمع شك، والمراد به هنا [أ|8ب] مطلق التردد الصادق بالظن [م|9ب] والوهم ولذا جمعه.

قوله (والامتراء) أي الشك، وهو من عطف الكلي علىٰ جزئياته، ويحتمل أن يكون علىٰ حذف مضاف، أي جزئيات[1] الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف.

قوله (سيدنا) السيد هو الذي يفزع إليه في المهمات، والمولىٰ هو الناصر، ولا شك أن الفزع في المهم إلىٰ السيد يكون أولا ونصرته لمن فزع إليه في نيل مهمه يكون ثانيا بعد فزعه إليه، ولذلك قدم الشارح (سيدنا) علىٰ (مولانا)، ولا شك أنه ﷺ مفزع الخلائق وناصرهم في الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتىٰ تركهم علىٰ المحجة البيضاء

(1) في م: وجزئياتن.

عبده ورسوله شهادة ....

حاشية الدسوقي

التي لا غبار عليها ومفزعهم وناصرهم في الآخرة فيفزعون إليه من شدة الهول الحاصل لهم في الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمىٰ.

قوله (عبده) أي المتصف بعبوديته، أي بكونه عبدا له، والعبودية صفة تقتضي التواضع والانكسار.

قوله (ورسوله) أي ومرسله لكافة الخلق، والرسالة صفة تقتضي الرفعة، ولا يخفىٰ أن التواضع سبب في الرفعة، فلذا قدم ما يفيد السبب علىٰ ما يفيد المسبب حيث قال (عبده ورسوله)، وذكر بعضهم أنه إنما قدم العبد لما قيل: إن العبودية أشرف الصفات وهي الرضا بما يفعل الرب، وأما العبادة فهي فعل ما يرضي الرب، لكن ذكر المحلي[1] في بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لأن العبودية التذلل والخضوع، وأما العبادة فهي غاية التذلل والخضوع ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو مخالف لإطلاقهم أن العبودية أفضل، ويؤيد الإطلاق أن العبودية لا تسقط في العقبىٰ بخلاف العبادة، وذكر الرسول دون النبي لأنه أخص، ولأن رسالة النبي أفضل من نبوته.

واعلم أن الرسالة من الصفات الشريفة التي لا ثواب فيها وإنما الثواب علىٰ أداء ما تحمله الرسول، وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الإلهية والنظر لوجه الله الكريم الذي هو أشرف الصفات.

---

(1) هو جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، ولد سنة 791هـ/ 1389م بالقاهرة وتوفي بها أيضا سنة 864هـ/ 1459م، فقيه في المذهب الشافعي، وأصولي ومفسر مشهور، له تفسير الجلالين ثم أكمله السيوطي، وكنز الراغبين في شرح المنهاج للنووي والبدر الطالع في حل جمع الجوامع وغيرها. السخاوي، **الضوء اللامع**، 7/ 39؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، 9/ 447؛ السيوطي، **حسن المحاضرة**، 1/ 443؛ الزركلي، **الأعلام**، 5/ 335.

ندّخرها بفضل الله تعالىٰ وجميل عونه لما قصم الظهور، وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر وما يتفاقم ....

حاشية الدسوقي

قوله (ندخرها) أي نختارها ونتخذها، أو نجعلها ذخيرة نافعة.

قوله (بفضل الله[1]) أي وادخارنا لها بسبب فضل الله وإحسانه الخالي عن الجبر، أو من فضل الله، فالباء للسببية، أو بمعنىٰ من.

قوله (وجميل عونه) أي ومن إعانته الجميلة[2]، والوصف كاشف لأن إعانة الله لا تكون إلا جميلة.

قوله (لما قصم الظهور) أي لما كسرها، والقصم -بالقاف- [م|10] الكسر سواء كان معه إبانة أو لا، وقيل: الكسر مع الإبانة قصم -بالقاف- وبدون إبانة فصم -بالفاء-، وجعل أهوال الموت والقبر ويوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة تلك[3] الأهوال، والجار والمجرور [في قوله (لما قصم)][4] متعلق بقوله (ندخرها)، وعبر بالماضي إشارة لتحقق وقوع شدتها، فكأنها وقعت بالفعل.

قوله (وأذاب الأكباد) أي وفتتها وآثر الأكباد بالذكر علىٰ القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير في الأكباد، وحصول الآلام لها عند توارد الهموم علىٰ النفس دون القلوب، وإذابة الأكباد كناية أيضا عن شدة تلك[5] الأهوال المذكورة.

قوله (من أهوال) بيان لـ(ما)، والأهوال [أ|9] جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق، فكأنه قال: من الأمور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفي القبر.

قوله (وما يتفاقم) أي يتتابع، وهو عطف علىٰ ما قصم.

---

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في م.
(3) ساقط في أ.
(4) ساقط في أ.
(5) ساقط في أ.

من المعضلات في يوم البعث والجزاء، ونحوز بها بفضل الله تعالىٰ مع الآباء والأمهات والذرية والإخوة والأحبة..

حاشية الدسوقي

قوله (من المعضلات) -بفتح الضاد وكسرها- جمع مُعْضِل وهو الأمر الشاق الذي لا يُهتدىٰ لوجهه.

قوله (في يوم البعث) صفة للمعضلات أي وما يتتابع من الأمور الشاقة الكائنة في يوم البعث، أي إحياء الموتىٰ والجزاء علىٰ الأعمال، والجزاء إيصال كل عامل ما يليق بعمله، وعطف الجزاء علىٰ البعث إشارة لحكمة البعث، فالحكمة المترتبة عليه مجازاة الناس علىٰ أعمالهم بالثواب أو العقاب.

قوله (ونحوز بها) أي ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف علىٰ (ندخرها).

قوله (بفضل الله) أي بسبب فضل الله، وهذا سبب للمسبب مع مسببه، وحينئذ فالباء في (بها) متعلقة بـ(نحوز) مطلقا، والباء في (بفضل الله) متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الأول فلم يلزم عليه تعلق حَرْفَيْ جَرٍّ مُتَّحِدَيْ اللفظ والمعنىٰ بعامل واحد لأن العامل حال كونه مطلقا غير نفسه حال كونه مقيدا.

قوله (مع الآباء) القصد من "مع" مطلق الاصطحاب أي حالة كوننا مصاحبين لآبائنا لا متبوعية ما بعدها، وأراد بالآباء ما يشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الأشياخ المعلمون له، ولذا قدم الآباء علىٰ الأمهات وإن كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء علىٰ ما قيل.

قوله (والذرية) أراد بها ما يشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته.

قوله (والإخوة) جمع أخ من النسب، وأما أخ الصحبة فيجمع علىٰ إخوان وهم داخلون في الأحبة.

قوله (والأحبة) جمع حبيب إما بمعنىٰ محبوب أو بمعنىٰ محب وهو الأحسن ليدخل في الدعاء مُحَبُّوهُ بعد موته.

في أعالي الفردوس غاية السموّ والارتقاء. والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد ..

حاشية الدسوقي

قوله (**في أعلى الفردوس**) متعلق [م|10ب] بقوله (**ونحوز بها**) والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا.

وقوله (**غاية**) أي نهاية مفعول (**نحوز**)، و(**السمو**) هو العلو. وقوله (**والارتقاء**) أي الارتفاع وهو عطف مرادف، وكأنه قال: ونحصل بسببها غاية العلو في أعلى الفردوس النسبي بسبب فضل الله، وإنما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبي لأن أعلى الفردوس الحقيقي إنما هو للنبي ﷺ، وظهر من هذا أن الأعلى النسبي يعتبر أمرا ممتدا له غاية، وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء في الكل.

قوله (**والصلاة**) التحقيق أن الصلاة من الله إنعامه المقرون بالتعظيم، ومن الملائكة والإنس والجن الدعاء بأن الله يعظم المصلي عايه ويشرفه، وما شاع من أنها من الملائكة الاستغفار، ومن الإنس والجن والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق، و(**السلام**) معناه التحية، والجملة خبرية لفظا إنشائية معنى، فالمقصود بها إنشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا أو يشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيي بعضنا بعضا، ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر [أ|9ب] بأن الله صلى عليه أي أنعم عليه لم يكن مصليا أي داعيا بأن الله يعظمه إلا على قول من يقول إن المراد من الصلاة التعظيم، أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه، فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه ﷺ واعتنى به.

قوله (**على سيدنا ومولانا محمد**) أي كائنان على (**سيدنا**) أي من نفزع إليه عند نزول[1] الشدائد بنا.

---

(1) ساقط في م.

عين الوجود وسرّ الكائنات وعروس المملكة ....

حاشية الدسوقي

قوله (محمد) بالجر بدل من (سيدنا) وبالنصب مفعول لمحذوف، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو الأنسب لذات النبي ﷺ، فإنها عمدة، فاللائق أن يكون اسمها كذلك، والخبر عمدة دون المفعول والمجرور.

قوله (عين الوجود) المراد بالوجود الموجود، والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ، أي الذي هو كعين الموجودين في الاهتداء بكل، والتحير[1] عند عدم كل أو الذي هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الإضاءة في كل، فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبي ﷺ مضيء لهم، وإن كانت إضاءة الشمس حسية وإضاءة النبي ﷺ معنوية، وصح التشبيه وإن كانت إضاءة النبي ﷺ أعظم لتحقق قوة المشبه [م11أ] به في الجملة لكونه حسيا، ويحتمل أن يراد بالعين الخيار، وكأنه قال: سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم.

قوله (وسر الكائنات) أي الموجودات، ثم إنه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أي وأشرف[2] الموجودات وأحسنها، ويصح أن يراد به الأصل لأن نوره عليه الصلاة والسلام أصل لكل موجود، فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات، ويصح أن يراد به البركة أي وبركة الموجودات، لأنه ما من نعمة تصل لأحد ولو كافر إلا بواسطته ﷺ.

قوله (وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذي يتصرف فيه بالأمر والنهي، والمراد به هنا الدنيا والآخرة، لأنهما محل لتصرفه ﷺ، والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة في أيام البناء، استعير هنا لمزين/ فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة في كل، واستعير اسم المشبه به للمشبه، أي والمزين للدنيا والآخرة.

---

(1) في م: التجرد.　　(2) في م: أشرف.

ذي المفاخر السنية التي جلت عن العد والإحصاء، ذي المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمىٰ دنيا وأخرىٰ ....

حاشية الدسوقي

قوله (ذي المفاخر) أي صاحب المفاخر، وهو جمع مفخرة وهي ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن.

قوله (التي جلت) أي عظمت وارتفعت وتنزهت.

قوله (عن العد) أي عن عد الناس لها وإن كان المولىٰ يعلم كميتها.

قوله (والإحصاء) إن أريد به العد كان العطف مرادفا، وإن أريد به العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب علىٰ السبب، وكأنه قال: صاحب المفاخر التي لا يمكن لأحد عدها ولا العلم بعددها فلا يعلم كميتها إلا الله تعالىٰ.

قوله (ذي المقام المحمود) هو الشفاعة العظمىٰ التي يحمده بسببها الأولون والآخرون.

قوله (المورود) أي الذي ترده جميع أمته ما عدا من كان مغيرا في عقيدته أو كان ظالما متجبرا، ومن شرب منه [110/أ] لا يظمأ أبدا بعد ذلك، فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش.

قوله (والوسيلة العظمىٰ) عطف علىٰ (ذي)، أي والمتوسل به إلىٰ الله في الدنيا والآخرة، ووصفها بـ(العظمىٰ) لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء(1) والأولياء وإن كان يتوسل به إلىٰ الله إلا أنه ليس وسيلة عظمىٰ، ويصح عطفه علىٰ المقام وعليه فالوسيلة بمعنىٰ المنزلة في الجنة، ولا يبعد هذا قوله (دنيا وأخرىٰ) لأن المراد إنه محكوم له بتلك المنزلة التي في الجنة في الدنيا وفي الأخرىٰ.

---

(1) ساقط في م.

وملجإِ الخلائق كلهم، وإليه يُهرعون يوم تترادفُ الأهوالُ وتمتدُّ أزمتُها ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ملجأ الخلائق**) الملجأ ما يلتجأ إليه، وأراد بـ(**الخلائق**) ما يشمل الجمادات، فإنها آمنت به والتجأت إليه فصارت آمنة من الخسف، ومن كونها من حجارة جهنم.

قوله (**كلهم**) تأكيد أتىٰ به دفعا لتوهم أن أل في (**الخلائق**) [م|11ب] للجنس المتحقق في بعض الأفراد.

قوله (**وإليه يهرعون**) مبني للمفعول له لفظا وللفاعل معنىٰ، أي وإليه يسرعون إسراعا حسيا بالأقدام، ومعنويا بأن يلتفتوا إليه بقلوبهم، والجار والمجرور متعلق بما بعده، قدم عليه لإفادة حصر الإسراع فيه، والمراد بـ(**الإسراع**) المحصور فيه الإسراع الأكمل، فلا ينافي أن غيره يسرع إليه يوم تترادف الأهوال، وجملة (**وإليه يهرعون إلخ**) إما مستأنفة أو حالية، أي[1] والملجأ الذي تلتجئ إليه الخلائق كلهم في حال إهراعهم إليه يوم تتزايد الأهوال.

قوله (**يوم**) أي زمن، وهو ظرف لـ(**يهرعون**).

قوله (**تترادف**) أي تتباع وتتزايد فيه الأهوال: جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق، وفي نسخة ترادف -بتاء واحدة-، وعليها فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت [إحدىٰ التاءين منه،][2] أي تترادف، وجملة (**تترادف الأهوال**) في محل جر بالإضافة للظرف، والرابط محذوف كما قدرنا، وفي بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا: يوم فيه تترادف الأهوال، لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف إليه بمعمول المضاف إليه الظرفي.

قوله (**وتمتد**) عطف علىٰ (**تترادف**).

وقوله (**أزمتها**) -بسكون الزاي وفتح الميم مخففة- أي وتستمر شدتها أي الأهوال فلا تنقضي بسرعة، ويصح ضبطه بكسر الزاي وفتح الميم مشددة جم زمام وهو مقود الدابة،

(1) ساقط في م.

(2) في م: منه إحدىٰ التائين.

حتىٰ يتبرأ من الشفاعة ويهتمَّ بأنفسهم أكابرُ الرسل والأنبياء، فصلىٰ الله عليه وسلم من رسول ....

حاشية الدسوقي

وعليه فيكون شبه الأهوال بدأبة صعبة الانقياد علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الزمام تخييل وتمتد أي تطول ترشيح وذلك لأن امتداد في[1] الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشىٰ علىٰ قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا.

قوله (**حتىٰ يتبرأ إلخ**) حتىٰ إما ابتدائية بمعنىٰ فاء السببية فيكون مفرعا في المعنىٰ علىٰ ترادف الأهوال، وإما غائية بمعنىٰ إلىٰ أي تترادف الأهوال وتطول شدتها إلىٰ أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة إلخ، وعلىٰ الأول فيهتم مرفوع، وعلىٰ الثاني منصوب، والمراد بالتبري الامتناع فكل رسول ذهبت الناس إليه ليشفع لهم في فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدي عذرا.

قوله (**بأنفسهم**) الضمير عائد علىٰ متأخر في اللفظ متقدم في الرتبة [أ|10ب] لأن قوله (**أكابر الرسل**) [فاعل لقوله (**يتبرأ**)، فرتبته التقديم علىٰ قوله (**فيهم بأنفسهم**).

قوله (**أكابر الرسل**)][2] جمع أكبر قياسا، ومراده بالأكابر الذين يتبرأون من الشفاعة؛ آدم ونوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ، وإذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الأولىٰ.

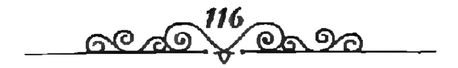
قوله (**فصلىٰ الله وسلم**) صلىٰ عليه [م|12أ] ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلىٰ عليه أولا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين.

قوله (**من رسول**) حال من ضمير (**عليه**) لازمة، ولو قيل: إن المعنىٰ فيا له من رسول كان حسنا.

---

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في م.



أَلْقَت إليه المحاسن والمفاخر كلها مقليدَها فسمَّا على أعلىٰ مِنَصَّتِهَا ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ألقت إليه المحاسن إلخ**) المحاسن فاعل (**ألقت**) و(**المفاخر**) جمع[1] عطف عليه، و(**مقاليدها**) مفعوله والجملة نعت لـ(**رسول**)، و(**المحاسن**) جمع حسن علىٰ غير قياس، و(**المفاخر**) جمع مفخرة وقد سبق أنها ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم، وحينئذ فعطفها علىٰ المحاسن من عطف المرادف، و(**المقاليد**) إما أن يراد بها الأمور المتعلقة بها، قال في القاموس: «ضاقت مقاليده، أي ضاقت عليه أموره»[2]، فالمقاليد الأمور وإما أن يراد بها المفاتيح، فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح، فعلىٰ الأول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بإنسان ذي أمور متعلقة به علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات المقاليد تخييل، وألقت ترشيح، وعلىٰ الثاني شبه المحاسن والمفاخر بإنسان له خزائن فيها تُحَفٌ وَثِيَابٌ فاخرة مخزونة فيها علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات المقاليد تخييل، وألقت ترشيح، وعلىٰ كل حال فإلقاء[3] المفاخر والمحاسن أمورها أو مفاتيحها إليه ﷺ كناية عن تمكن النبي ﷺ من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتىٰ إنه لم يفته منها شيء.

قوله (**فسما**) أي علا وارتفع.

قوله (**علىٰ أعلىٰ مِنصَّتها**) المنصة -بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة- كرسي تجلس عليه العروس لجلوتها، فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، والمنصة تخييل، وارتفاعه ﷺ علىٰ أعلىٰ منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر، وفيه إشارة إلىٰ أنه ارتفع علىٰ غيره من الخلق.

---

(1) ساقط في أ.

(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ - 2005 م، 1/ 312.

(3) ساقط في م.



بحيث لا مطمع لمخلوق على العموم في نيل تلك الرتبة العلياء، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوة.........

حاشية الدسوقي

قوله (لا مطمع) أي لا طمع.

قوله (في نيل) أي تحصيل تلك الرتبة العليا، وهي السمو على أعلى منصة المحاسن والمفاخر.

قوله (ورضي الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى لأن المراد منها إنشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لا خبرية لفظا ومعنى، لأن المخبر بأن الله رضي عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم [م|12ب] بالرضا، ثم إن الرضا حقيقته حالة قلبية ينشأ عنها إرادة الإنعام وهو بهذا المعنى محال في حق الله، وقد ورد في القرآن إسناد الرضا لله فاختلف في معناه السلف والخلف، فالسلف يقولون: إن لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها إلا هو، والخلف يؤولونه بالإنعام أو بإرادته فهو صفة فعل على الأول وصفة ذات على الثاني، فإن أريد به الإنعام فتعلق الدعاء به ظاهر، وإن أريد به إرادة الإنعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالإنعام الذي هو متجدد فاندفع [أ|11أ] ما يقال: إنه يتعين هنا الأول لأن الدعاء إنما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال، وإرادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضي تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل، ولم يدرج الآل والصحب في الصلاة بأن يعطفهما على الضمير في عليه بأن يقول: وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره إشارة إلى أن ما يفعله غيره ليس بمتعين وإشارة إلى أن الأمر الذي يطلب لهم استقلالا إنما هو الرضا، وأما الصلاة فلا تطلب لهم إلا تبعا.

قوله (الذين طلعوا) أي ظهروا.

قوله (بعد غيبة إلخ) المراد بالغيبة الموت، والمراد بشموس النبوة النبي ﷺ فهي مستعارة له، وجمع الشموس للتعظيم.

أنجما في سماء العلا للإرشاد والاهتداء، وعن التابعين وتابعيهم بإحسان............

وقوله (أنجما) حال من ضمير (طلعوا) أي ظهروا أنجما بعد موت النبي ﷺ، وعلىٰ هذا فإضافة شموس للنبوة من إضافة الموصوف لصفته، ويحتمل أنه من إضافة المشبه به للمشبه، وفي العبارة حذف مضاف أي ظهروا بعد غيبة ذي النبوة الشبيهة بالشموس، والجمع للتعظيم كما سبق، وفي تعبيره عن الموت بالغيبة إشارة إلىٰ أن النبي ﷺ حي الآن وإنما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا، وأن موته بمنزلة الغيبة.

قوله (أنجما) أي كالأنجم في الاهتداء، قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]. ويحتمل أن الأنجم مستعار لمهدين، ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لأن المشبه المهدون وهم أعم من الصحابة كما لا يخفىٰ.

قوله (في سماء العلا) متعلق بـ(طلعوا) أي طلعوا في الأماكن العالية أي في البلاد المشرقة المرتفعة الشبيهة [م113] بالسماء بجامع الارتفاع وإن كان ارتفاع الأماكن معنويا وارتفاع السماء حسيا، وظهر من هذا أن الإضافة من إضافة المشبه به للمشبه.

قوله (للإرشاد) متعلق بـ(طلعوا) أي لإرشادهم الخلق.

وقوله (والاهتداء) أي اهتداء الخلق المترتب علىٰ الإرشاد فهو من عطف المسبب علىٰ السبب، وظهر من هذا أن الإرشاد وصف لهم والاهتداء وصف للخلق، وفيه إشارة إلىٰ عظم نفسهم بحيث إذا أرشدوا خلقا اهتدوا.

قوله (بإحسان) الباء ملابسة أو بمعنىٰ «في»، وقد تنازع الجار والمجرور.

قوله (التابعين وتابعيهم) أي وعن التابعين لهم في الإحسان، أو تبعية ملتبسة بإحسان، والمراد بالإحسان التقوىٰ، ويحتمل أن يراد به الإيمان وهو أولىٰ ليدخل في دعائه عصاة المؤمنين.

---

(1) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، 1414 هـ - 1994 م)، حديث رقم: 1684، 2/ 898.

إلىٰ يوم الفصل والقضاء. وبعد، فأهم ما يشتغل به العاقل اللبيب في هذا الزمان............

قوله (**إلىٰ يوم الفصل**) متعلق بمحذوف حال أي حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة إلىٰ يوم الفصل، أي إلىٰ قربه، وذلك لأن التبعية في الإيمان تنقطع قبل النفخة الأولىٰ التي يموت بها الكفار بوجود ريح لطيفة قبل النفخة يموت بها المؤمنون، وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته، لأنه يقتضي أن المدعو له [أ|11ب] من كان تابعا لهم، واستمر باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده.

وقوله (**يوم الفصل**) أي بين الخلائق، وقوله (**والقضاء**) أي بينهم، وهو عطف مرادف.

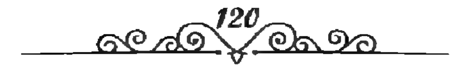
قوله (**وبعد**) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف، أي وأقول بعد ما تقدم، والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ﴾[1] إلخ، ويحتمل أن الواو نائبة عن أما النائبة مناب مهما، وحينئذ فالظرف معمول للجزاء، والفاء واقعة في جواب أما التي نابت عنها الواو.

قوله (**اللبيب**) أي ذو لب وهو العقل الكامل، وكأنه قال: العاقل الكامل العقل.

قوله (**في هذا الزمان**) أي الزمان الحاضر وهو زمان المصنف وما قرب منه.

إن قلت: كما أن اشتغال العاقل بإتقان عقائد التوحيد في هذا الزمان أهم، كذلك اشتغاله بإتقانها في غير هذا الزمان أهم. قلت: الأهمية وإن كانت موجودة في غيره إلا أن زمنه أهم الأهم لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدىٰ للرد عليهم، واختلف في "الزمان" فقيل: إنه حركة الفلك، وقيل: نفس الفلك، وقيل: متجدد موهوم قارنه [م|13ب] متجدد معلوم إزالة للإبهام، وقيل: نفس المقارنة المذكورة، أي إنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم كمقارنة إتيانك لطلوع الشمس.

(1) الأحقاف: 11.



الصعب: أن يسعىٰ فيما ينقذُ به مهجته من الخلود في النار، وليس ذلك إلا بإتقان عقائد التوحيد علىٰ الوجه الذي قرّره أئمة أهل السنة العارفون ....

حاشية الدسوقي

قوله (الصعب) أي الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق، أو الصعب بسبب ما يقع فيه من المصائب والمحرمات لا أن الزمان نفسه صعب.

قوله (فيما ينقذ) أي يخلص.

قوله (مهجته) أي نفسه، والمراد بها هنا روحه وجسده وإن كانت النفس في الأصل خصوص الروح.

قوله (من الخلود) المراد به هنا طول المكث لا الإقامة علىٰ طريق التأبيد، وفي الكلام حذف مضاف أي من توقع الخلود فاندفع ما يقال: إن كلامه يقتضي أن المقلد يخلد في النار لعدم إتقانه لعقائد التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن عاص ولا يخلد في النار.

قوله (وليس ذلك) أي انقاذ المهجة من الخلود فالمشار إليه الإنقاذ المفهوم من ينقذ.

قوله (إلا بإتقان عقائد التوحيد) المراد بإتقانها معرفتها بالدليل ولو كان[1] إجماليا، والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقادا جازما، والعقائد جمع عقيدة بمعنىٰ معتقدة وهي النسبة التامة كثبوت القدرة لله، والمراد بالتوحيد هذا الفن، وإضافة إتقان للعقائد عن إضافة المتعلِّق -بكسر اللام- للمتعلَّق -بفتح اللام- وإضافة العقائد للتوحيد لأدنىٰ ملابسة لأن العقائد تذكر فيه، وكأنه قال: إلا باعتقاد العقائد التي تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقادا جازما مطابقا للواقع ناشئا عن دليل.

قوله (العارفون) أي بالعلوم فلم يقعوا في الزلات، أي لا علىٰ الوجه الذي قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا في بعض الأحيان في الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعتزلة القائلين بأن أفعال العبد[2] مشتركة بين قدرته وقدرة ربه.

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: العباد.

الأخيار، وما أندر من يتقن ذلك في هذا الزمان الصعب الذي فاض فيه بحر الجهالة وانتشر فيه الباطل أي انتشار، ورمىٰ في كل ناحية من الأرض بأمواج انكار الحق.........

حاشية الدسوقي

قوله **(الأخيار)** لازم لما قبله.

قوله **(وما أندر إلخ)** ما تعجبية [أ|12] مبتدأ و**(أندر)** فعل ماض وفاعله ضمير مستتر فيه وجوبا عائد علىٰ (ما) و(من) مفعوله، وجملة (يتقن) صفة لـ(من) وجملة (أندر) خبر **(ما)** أي وما أشد ندرة من يتقن ذلك أي من يعتقد عقائد التوحيد اعتقادا جازما علىٰ الوجه الحق.

قوله **(في هذا الزمان)** أي زمنه لأنه كان فيه من يدعي المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا وأما في زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير.

قوله **(الذي فاض فيه بحر الجهالة)** الفيض سيلان [م|14] الماء بجانب الوادي لكثرته، والبحر هو الماء الكثير الأمواج لا مجرىٰ الماء، وإضافة بحر للجهالة من إضافة المشبه به للمشبه، أي الذي فاض أي كثر فيه الجهالة أي الجهل الشبيه بالبحر، وفاض ترشيح للتشبيه[1] لملاءمته للمشبه به مستعار لكثرة استعارة تبعية.

قوله **(وانتشر)** أي تفرق.

قوله **(أي انتشارا)** مفعول مطلق عامله انتشر، أي انتشر فيه الباطل انتشارا أيَّ انتشارٍ، أي انتشارا كثيرا.

قوله **(ورمىٰ)** عطف علىٰ فاض وفاعله ضمير مستتر عائد علىٰ بحر الجهالة لا علىٰ الباطل لمناسبة قوله **(بأمواج)**، والمفعول محذوف أي الناس. وقوله **(في كل ناحية)** ظرف لغو متعلق بـ(رمىٰ) أو مستقر في محل نصب علىٰ الحال. وقوله **(بأمواج)** متعلق بـ(رمىٰ) والباء فيه للملابسة، والأمواج جمع موج وهو ما يرتفع من الماء عند هبوب الريح، وإضافة **(أمواج)** لما بعده من إضافة المشبه به للمشبه،

---

(1) ساقط في م.

وبغض أهله، وتزيين الباطل بالزخرف الغارّ، وما أسعد مَن وُفِّقَ اليوم لتحقيق ....

حاشية الدسوقي

أي ورمىٰ بحر الجهالة الناس أي تركهم في كل ناحية من الأرض، أو رماهم حالة كونهم كائنين في كل ناحية من الأرض ملتبسين بإنكار الحق الشبيه بالأمواج في الكثرة. ويحتمل أن تكون الباء في (بأمواج) زائدة في المفعول والإضافة فيه كما سبق ويكون المعنىٰ رمىٰ أي طرح بحر الجهالة إنكار الحق الشبيه بالأمواج في كل ناحية من الأرض، وعليه فلا حذف في الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله.

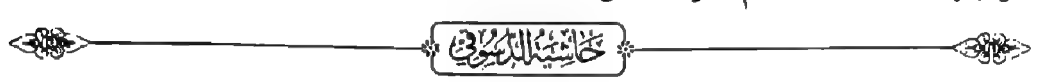
قوله (**وبغض أهله**) أي أهل الحق، وهو عطف علىٰ (أمواج) وكذا (تزيين). وقوله (**بالزخرف**) متعلق بتزيين الغار بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أي وبالزخرف الذي يغر الناس، والزخرف كلام ظاهره حق وباطنه باطل كقول المعتزلة: لو لم يخلق العبد أفعاله الاختيارية لما عذب علىٰ القبيح منها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لأفعاله الاختيارية فثبت نقيضه وهو خلقه لها.

قوله (**اليوم**) أي زمن المصنف وهو ظرف لـ(وُفِّقَ)، أي وما أسعد من وفق في هذا الزمان لتحقيق عقائد إيمانه ويصح أن يكون ظرفا لـ(أسعد) والمعنىٰ أن الموفق لتحقيق عقائد إيمانه ما أشد سعادته في هذا الزمان ولا يقال: إن السعادة دائمة لا مقيدة بذلك الزمان لأنا نقول: لما كان سببها التوفيق في ذلك الزمان صار الملتفت له حصولها في ذلك الزمان وإن استمرت بعد ذلك.

قوله (**من وفق**) التوفيق خلق قدرة في العبد علىٰ الطاعة، وحينئذ فيرتكب فيه [م|14ب] التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله (**لتحقيق إلخ**).

قوله (**لتحقيق**) [أ|12ب] أي لإثبات تلك العقائد في قلبه بالدليل هذا مراده.

عقائد إيمانه ثم عرف بعد ذلك ما يُضطرُّ إليه من فروع دينه في ظاهره وباطنه حتىٰ ابتهج سره بنور الحق واستنار، ثم اعتزل الخلق..............................



قوله (عقائد إيمانه) الإيمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ من العقائد والأحكام، وإضافة عقائد إليه من إضافة المتعلَّق -بالفتح- للمتعلِّق -بالكسر-.

قوله (ثم عرف بعد ذلك) أي بعد تحقيق عقائد إيمانه، و(ثم) هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخي.

قوله (ما يضطر) أي ما يحتاج.

قوله (من فروع دينه) الفروع الأحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا، والدين مجموع الأحكام التي يتدين بها ويتعبد بها، والإضافة من إضافة العام للخاص فهي للبيان.

قوله (في ظاهره) متعلق بـ(يضطر)، أي في الأفعال المتعلقة بظاهره كالصلاة.

قوله (وباطنه) أي والأفعال المتعلقة بباطنه كالنية.

قوله (حتىٰ ابتهج) غاية لقوله (ثم عرف) أي ثم عرف ما يضطر إليه في[1] أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه إلىٰ أن ابتهج إلخ، والابتهاج السرور. وقوله (سره) أي قلبه، والمراد به نفسه أي إلىٰ أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه.

قوله (بنور الحق) المراد بالحق ما قابل الباطل أعني الأحكام المطابقة للواقع، وإضافة النور إليه من إضافة المشبه به للمشبه، أي بالحق الشبيه بالنور أو أنه شبه الحق بالشمس علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات النور تخييل.

قوله (واستنار) أي أنار إنارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فقيل: مترادفان، وقيل: النور أعظم بدليل ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]،

(1) في م: من. (2) النور: 35.

طرّا طاويا عنهم شره إلىٰ أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار، فهنيئا له بما يرىٰ إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ....

حاشية الدسوقي

وقيل: الضوء أعظم من النور بدليل إضافة النور للقمر والضياء للشمس في قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا﴾[1].

قوله (طرا) أي جميعا.

قوله (طاويا) أي قاطعا يقال: طوىٰ الأرض إذا قطعها، وأشار بهذا إلىٰ أنه لا ينوي اكتفاء شر الناس لأن ذلك سوء ظن بهم.

قوله (إلىٰ أن ينتقل) غاية للاعتزال.

قوله (بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضي عدم الحياة علىٰ التحقيق، وقيل: هو عدم الحياة.

قوله (عن فساد هذه الدار) أي الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها، فالإضافة من إضافة الصفة للموصوف.

قوله (فهنيئا) مفعول لفعل [م|15أ] محذوف، أي فهنأه الله هنيئا.

وقوله (له) ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنأ المحذوف ولا بأعني محذوفا لأن كلا منها يتعدىٰ بنفسه، وإنما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بأن يقال: وإرادتي ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له.

قوله (إثر الموت) -بكسر الهمزة وسكون المثلثة- أي عقبه.

قوله (من نعيم) أي لجسمه وروحه.

قوله (وسرور) أي لقلبه وهو من عطف المسبب علىٰ السبب.

قوله (لا يكيف) أي لا يحاط به ولا يحد بحد.

---

(1) يونس: 5.

ميزان الأنظار، لقد صبر قليلا ففاز كثيرا، فسبحان من يخص بفضله ....

حاشية الدسوقي

قوله (ميزان الأنظار) الأنظار جمع نظر، وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للمتوصل إلى أمر مجهول، ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في المعقولات وهو المراد هنا، والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي ولا يدخل تحت الأنظار الشبيهة بالميزان في أن كلا يعلم به مقدار الشيء [13/أ] أي ولا يدخل تحت الأفكار، أي لا يدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره ويحاط به.

قوله (لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلا أو زمانا قليلا، فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية، وكذا يقال في قوله (كثيرا).

قوله (فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه، والعامل فيه محذوف أي فأنزه[(1)] تنزيها من يخص إلخ.

قوله (بفضله) يصح أن يراد به الإنعام وأن يراد به المنعم به، والباء داخلة على المقصور أي أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده، أي على من أراد قصره عليه من عباده، وقد اشتهر أن العلامة السعد[(2)] والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه، فيقال: أُخُصّ الجودَ بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في الأكثر منهما، فقال السعد: «الأكثر دخولها على المقصور»[(3)]،

---

(1) في م: فأنزهه.

(2) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين (ت. 793هـ/ 1390م)، من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه: والمطول في البلاغة، ومقاصد الطالبين في علم الكلام، وشرح مقاصد الطالبين وشرح العقائد النسفية. الزركلي، الأعلام، 7/ 218.

(3) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (المكتبة العصرية، بيروت، د.ت)، 2/ 141.

من شاء من عباده، ويقرب من شاء، ويبعد من شاء بمحض الاختيار. وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده في هذا الزمان ....

حاشية الدسوقي

وقال السيد: «الأكثر دخولها على المقصور عليه»[1]، وهذا خلاف الصواب، والصواب أنهما متفقان في أن الأكثر دخولها على المقصور وأن دخولها على المقصور عليه وإن كان عربيا جيدا إلا أنه خلاف الأكثر في الاستعمال.

قوله (من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أي من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك إشارة إلى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة، فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله إلا من [م|15ب] أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع.

قوله (ويقرب من يشاء) عطف على (يخص) أي وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لا قرب مسافة، والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته.

قوله (ويبعد من يشاء) أي إبعاد منه إبعادا معنويا.

قوله (بمحض الاختيار) أي باختياره المحض الخالص الخالي من شوائب الجبر.

قوله (وقد ألهم إلخ) هذا شروع في تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى، والإلهام إلقاء الخير في القلب بطريق الفيض لا الاكتساب. قال في القاموس: ألهمه الله خيرًا لقنه إياه[2] أي ألقاه في قلبه، ومفعول ألهم محذوف و(مولانا) فاعل أي وقد ألهمني مولانا، أي ألقى في قلبي.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 642.

(2) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ – 2005 م)، 1/ 1160.

الكثير الشرّ لما لا نُطيق شكرَه من معرفة عقائد الإيمان، وأنزلها عَزَّوَجَلَّ في صميم القلب بما يُحتاج إليه من قواطع البرهان،.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**الكثير الشر**) أي الكثير شر أهله.

قوله (**لما لا نطيق**) اللام زائدة في المفعول الثاني وليست أصلية متعلقة بـ(**ألهم**) لأنه يتعدىٰ للمفعول الثاني بنفسه، قال تعالىٰ: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا﴾[1] أي وقد ألهمني مولانا ما لا نطيق، أي شيئا لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفي به.

قوله (**من معرفة عقائد الإيمان**) بيانا لـ(ما)، وقد تقدم أن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، والعقائد جمع عقيدة بمعنىٰ معتقدة، والإيمان هو التصديق التابع للمعرفة، والإضافة من إضافة المتعلَّق -بالفتح- للمتعلِّق -بالكسر- وكأنه قال: من الجزم بالعقائد التي تعلق بها الإيمان أي التصديق.

قوله (**وأنزلها**) أي معرفة عقائد الإيمان، وهو عطف علىٰ (**ألهم**) كالتفسير له.

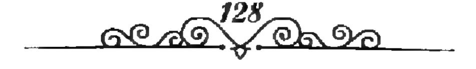
وقوله (**في صميم القلب**) أي في وسطه، وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها.

وقوله (**بما تحتاج** [أ|13ب] **إليه**) الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بـ(**أنزلها**)، وفاعل تحتاج ضمير عائد علىٰ المعرفة.

قوله (**من قواطع البرهان**) بيان لـ(**ما تحتاج إليه**)، والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية، والقواطع جمع قاطع بمعنىٰ مقطوع به أي مجزوم به، وإضافة القواطع للبرهان من إضافة الصفة للموصوف أي من البرهان القواطع، وأل في البرهان للاستغراق أي البراهين القواطع فطابقت الصفة لموصوفها في الجمعية، ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف، ثم إن ما ذكره [م|16أ] من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها،

---

(1) الشمس: 8.



وعلم سبحانه بمحض فضله وإحسانه جزئياتٍ قلّ من يعرفها اليوم، ومن ينبه عليها بالخصوص ....

حاشية الدسوقي

وإلا فثبوت السمع له تعالىٰ والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة في هذه العقائد الستة الدليل السمعي كما يأتي.

قوله (وعلم) عطف علىٰ (ألهم) وهو يتعدىٰ لاثنين الأول محذوف والثاني قوله (جزئيات)، وقوله (قل من يعرفها[1]) صفة لـ(جزئيات)، وجملة (سبحانه) اعتراضية لـ(للتنزيه) أي وعلمني سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها إلخ.

قوله (وإحسانه) عطف تفسير.

قوله (جزئيات) أي مسائل جزئية لا كلية.

قوله (قل من يعرفها) أي في نفسه، وأراد بـ(اليوم) زمن المصنف.

قوله (ومن ينبه عليها) أي وقل من يفيدها لغيره.

قوله (بالخصوص) أي بالتعيين والتشخيص، أي تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتي (إن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود) فقد عين ما يتعلقان به وشخصه. وقال السعد في المقاصد: «السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر[2]»[3] وهو محتمل لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الأصوات والمبصر لنا كالأجسام والألوان فيكون مخالفا لكلام المصنف، وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت.

---

(1) في م: يقرص. (2) في م: بالمبصور.

(3) التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان: دار المعارف النعمانية، 1401 هـ - 1981 م. 98-99.

من الأئمة الأعيان، وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتُلِيَ بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والإتقان.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**من الأئمة الأعيان**) أي المعتبرين في العلم كالسعد.

قوله (**وأرشد**) معطوف[1] على (ألهم) أيضا، وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف أي وأرشدني المولى لتحقيق.

قوله (**بمحض كرمه**) أي بكرمه المحض أي الخالص من شوائب الجبر.

قوله (**لتحقيق أمور**) أي لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل.

قوله (**من لا يظن به ذلك**) «من» نائب فاعل (ابتلى) والمشار إليه بذلك الغلط، وقوله (**ممن عرف**) بيان لـ(من). وقوله (**ممن عرف**) أي عند الناس بكثرة الحفظ والإتقان، أي وعرف بإتقان العلوم وأحكامها وذلك كالعقباني[2] فإنه كان من المعاصرين للمصنف، وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات، وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة لغيرها لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة، وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف، وكابن زكري كان من المعاصرين للمصنف، وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن زكري[3]

---

(1) في م: عطف.

(2) لعله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العُقْبَاني (ت. 871هـ/ 1467م) فقيه، من أهل تلمسان. ولي فيها قضاء الجماعة. له: حفظ الشعائر وتغيير المناكر. الزركلي، الإعلام، 5/ 334.

(3) هو أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني، أخذ عن الإمام ابن مرزوق والمفتي الحجة قاسم العقباني، والعلامة الصالح أحمد زاغو والعالم الأعرف المفتي محمد بن العباس وغيرهم، ويذكر أنه كان في أول أمره حائكًا فدفع له شيخه ابن زاغو غزلًا ينسجه له، ثم إنه حضر عند ابن زاغو يطلب منه غزلًا يكمل به فوجده درس ويقرر قول ابن الحاجب، وخرج في الجميع قولان فأشكل معناه على الطلبة وعسر عليهم فهمه، فقال له ابن زكري: أنا فهمته ثم قرره أحسن ما ينبغي فقال له الشيخ مثلك يشتغل بالعلم لا =

اللهم كما أنعمت فزدنا يا ذا الجلال والإكرام من فضلك وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة ..

حاشية الدسوقي

كان غرضه [م|16ب] من المناظرة مع المصنف [أ|14أ] إظهار الحق والوقوف عليه، فكان سنيا، وأما العقباني فكان من المعتزلة.

قوله (**اللهم كما أنعمت فزدنا إلخ**) أي اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لإنعامك علينا فيما سبق، فالكاف في (**كما أنعمت**) للتشبيه و(ما) مصدرية، والفاء في قوله (**فزدنا**) زائدة، والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه.

قوله (**يا ذا الجلال والإكرام**) أي صاحب الجلال إلخ، قيل: المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والإكرام اللطف والإحسان، وقال بعضهم: المراد بالجلال الصفات السلبية، والمراد بالإكرام الصفات الثبوتية.

قوله (**من فضلك**) الفضل الإنعام أي بعض فضلك، أو زيادة ناشئة من فضلك، فـ(من) التبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون في قوله (**كما أنعمت**) حذف، أي كأثر إنعامك فيما سبق. قوله (**وتمم لنا ذلك**) أي ما أنعمت به علينا.

قوله (**بحسن الخاتمة**) أي بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الإسلام وإن عذب بعد ذلك، ويحتمل أن المراد بها الموت على الإسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الأكابر الالتفات للأول.

= بالحياكة، وكانت أم زكري أيمًا فذهب إليها الشيخ ابن زاغو وحضها أن تحرض ولدها على طلب العلم فاشتغل حينئذ بالعلم فكان منه ما كان، وله تآليف كتآليفه في مسائل القضاء والفتيا وبغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب والمنظومة الكبرى في علم الكلام تنيف على ألف وخمسمائة بيت وغيرها، وله فتاوى كثيرة منقولة في المعيار وغيره. توفي في صفر سنة تسع وتسعين وثمانمائة، قال تلميذه أحمد بن أطاع الله: وقع له منازعة ومشاحة مع الإمام السنوسي في مسائل كل يرد على الآخر. أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، (دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، الطبعة: الثانية، 2000 م)، 1/ 130.

والحلول إثر الموت مع الأحبة في دار الأمان، ولا تجعلنا يا أرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك يا ذا الفضل والامتنان، فبكرم جلالك وعلوّ ذاتك ثم برحمتك..........

حاشية الدسوقي

قوله (والحلول إثر الموت) أي عقبه، وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها إلا بعد مروره على الصراط. وأجيب بأن المراد دخول الأرواح إذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت، ولا ينافي ذلك ما قيل: إن أرواح أموات المؤمنين في البرزخ تتردد فيه لأن البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة. قوله (في دار الأمان) هي الجنة.

قوله (من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصي حتى يؤخذ بغتة، أي لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصي حتى تهلكهم. قوله (يا ذا الفضل) أي الإحسان.

قوله (والامتنان) أي الإنعام، فهو من عطف المرادف، ويطلق الامتنان على تعداد المُنْعِمِ النِّعَمَ على المُنْعَمِ عليه وهو مذموم إلا من الله والشيخ والوالد.

قوله (فبكرم جلالك إلخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير (نعوذ) أي نعوذ بك من السلب إلخ، حالة كوننا متوسلين إليك في قبول دعائنا بكرم جلالك، وإضافة كرم إلى الجلال من إضافة الصفة للموصوف، والجلال العظمة أي بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة.

قوله (وعلو ذاتك) من إضافة الصفة للموصوف، أي وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا.

قوله (ثم برحمتك) المراد بـ(الرحمة) [م117] هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله (سيدنا ومولانا محمد إلخ) وليس المراد بها صفة الذات التي هي الإرادة القديمة لوصفها بالمهداة أي المعطاة، وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف،

المهداة إلينا سيدنا ومولانا محمد ﷺ نعوذ بك من السلب بعد العطاء، ومن عذابك الذي لا يطاق، ومن أن تُلحقنا بأهل الخيبة والحرمان. ومن جملة نعم مولانا العظيمة، ومِنَحه الفائقة الكريمة، أن وفقنا سبحانه ....

حاشية الدسوقي

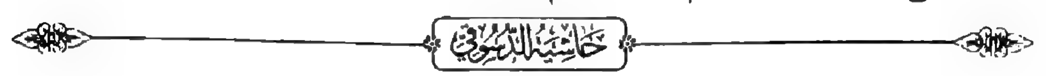
وفي إرادة صفة الفعل التي هي الإحسان بعد، وأتى بـ(ثم) للتراخي للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا إذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به، ثانيا النبي ﷺ وهو حادث. قوله (**المهداة**) أي التي أهديتها إلينا. قوله (**نعوذ بك**) أي نتحصن بك، والباء فيه للتعدية. قوله (من السلب) أي سلب ما أعطيته لنا من معرفة [أ|14ب] عقائد الإيمان وغيرها.

قوله (**بعد العطاء**) أي الإعطاء. قوله (**ومن غضبك**) الغضب غليان الدم الموجب لإرادة الانتقام، وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو إرادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقي عليه تعالى، فالغضب صفة ذات على الأول وصفة فعل على الثاني.

قوله (الذي لا يطاق) أي لا يقدر عليه أحد. قوله (تلحقنا) -بضم أوله وكسر ثالثه- من ألحق. قوله (الخيبة) هي الحرمان بمعنًى وهو عدم بلوغ المقصود، فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم، وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف. قوله (ومن جملة إلخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة، والجار والمجرور خبر مقدم.

وقوله (أن وفقنا) مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر، أي وتوفيق الله لنا في هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة، أي ومن جملة إنعاماته العظيمة، فالنعم جمع نعمة بمعنى الإنعام. قوله (ومنحه) عطف على نعمه، والمنح جمع منحة بمعنى الإعطاء، أي ومن جملة إعطاءاته. قوله (الفائقة) أي المرتفعة على غيرها. قوله (الكريمة) أي العظيمة التي لا نظير لها من منح غيرها. قوله (بفضله) أي توفيقا ناشئا من فضله وإحسانه لا بطريق الجبر والقهر.

لوضع عقيدة صغيرة الجرم، كثيرة العلم، محتوية ....



قوله (لوضع عقيدة) أي لتأليف كتاب يسمىٰ بعقيدة لاحتوائه علىٰ العقائد من حيث إنه يدل علىٰ الألفاظ الدالة علىٰ النسب التامة التي هي العقائد. وقولنا من حيث إنه يدل علىٰ الألفاظ ولم نقل: من حيث إنه ألفاظ دالة علىٰ النسب بناء علىٰ ما يفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش.

قوله (صغيرة الجرم) أي باعتبار ما حلت فيه من الأوراق، إذ هي المتصفة بصغر الجرم حقيقة، وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة علىٰ المعاني المخصوصة، ويمكن تمشيته علىٰ التحقيق بأن يقال: قوله (صغيرة [م17ب] الجرم) أي باعتبار محل دالها.

وقوله (كثيرة العلم) أي باعتبار دلالتها علىٰ النسب التامة.

وقوله (محتوية علىٰ العقائد) من احتواء الدال علىٰ المدلول فتأمل.

قوله (كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة، ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة علىٰ الألفاظ الدالة علىٰ النسب التامة لأن الموصوف بكثرة العلم بالمعنىٰ المذكور حقيقة الألفاظ والمفهوم من كلامه أن العقيدة اسم للنقوش، وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع ما يقال العلم إما الإدراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة، وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم.

قوله (محتوية) من احتواء الدال علىٰ مدلول مدلوله لأن العقائد هي النسب التامة الجزئية وهي مدلولة للألفاظ، وهي مدلولة للنقوش التي هي مسمىٰ للعقيدة علىٰ كلامه، والمراد بـ(التوحيد) علم التوحيد، وحينئذ فإضافة عقائد للتوحيد لأدنىٰ ملابسة، أي محتوية علىٰ جميع العقائد التي تذكر في ذلك العلم، أو من إضافة الشيء إلىٰ كليه لأن العقائد [أ15]

على جميع عقائد التوحيد، ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد، ثم ختمناها بشيء لم نره ....

حاشية الدسوقي

اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والإرادة وعدم الوالدية والمولودية، والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك: كل كمال واجب لله تعالى، وكل نقص محال على الله.

وقوله (**محتوية على جميع عقائد التوحيد**) أي الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا وإجمالا، أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها، وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها إجمالا فلأن فيها لا إله إلا الله وهي محتوية على جميع العقائد مطلقا.

قوله (**ثم تأييدها**) أي تقوية تلك العقائد، و(ثم) للترتيب المجرد عن التراخي، و(**تأييدها**)[1] عطف على (جميع)، أي محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين، وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذي هو وصف للمؤيد مع أنها إنما هي محتوية على ما به التأييد من البراهين فكان الأولى أن يقول: ثم على ما به تأييدها من البراهين إلا أن يقال: إنه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أي كونها مؤيدة بالبراهين، ويلزم من احتوائها على ما ذكر احتوائها على البراهين فتأمل. ويمكن جعل قوله (**ثم تأييدها**) عطفا على قوله (**وضع عقيدة**) أي، أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد، وأن وفقنا لتأييدها بالبراهين التي ذكرناها فيها، وحينئذ فلا يرد الإشكال المتقدم. [م18]

قوله (**القريبة**) أي القريبة الإدراك. قوله (**نظر**) أي فهم.

وقوله (**سديد**) أي صواب، أي القريبة الإدراك لمن له فهم صواب وإن لم يكن ذلك الفهم تاما، فالمحترز عنه بـ(**من له فهم صواب**) البليد جدا فإنه لا يفهم تلك البراهين لا ذو الفهم غير التام.

---

(1) في أ: تأييد.

سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين، وهو أنَّا شرحنا كلمتي الشهادة التي لا غنىٰ للمكلف عن معرفتها وإلىٰ عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين: ....

حاشية الدسوقي

قوله (**سمِح**) -بكسر الميم- أي جاد، وفي التعبير بذلك إشارة إلىٰ عزة ذلك الشيء ونفاسته، وأن شأن النفوس أن تشح به وإنما نفىٰ رؤية سماحة غير بذلك ولم ينف[1] نفس السماحة به تحريا للصدق لإمكان أن يكون غيره سمح به ولم يره، وقد ذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض أشياخه أنه قال: «قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف في هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر». قوله (**وهو**) أي ذلك الشيء.

قوله (**أنا شرحنا كلمتي الشهادة**) أي كشفنا وبينا معناهما.

وقوله (**كلمتي الشهادة**) بالتثنية في نسخة، وفي نسخة: كلمة الشهادة بالإفراد، ويناسبها إفراد الضمائر فيما يأتي، وأطلق الكلمة علىٰ الجملة المفيدة وهو شائع لغة، وإضافة (**كلمة**) لـ(**الشهادة**) من إضافة الأعم للأخص.

قوله (**عن معرفتها**) أي معرفة كلمة الشهادة أي معرفة معناها.

قوله (**وإلىٰ عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين إلخ**) الجار والمجرور أعني قوله (**إلىٰ عذب**) متعلق بقوله (**يشتد**) أي ويشتد عطش المتعطشين إلىٰ عذب مواردها، والجملة عطف علىٰ الصلة وهي قوله (**لا غنىٰ للمكلف عن معرفتها**)، ثم إن العذب معناه الحلو، والموارد جمع مورد يطلق علىٰ محل ورود الماء، ويطلق علىٰ الماء المورود وهو المراد هنا، والمعنىٰ ويشتد عطش المتعطشين إلىٰ حلو مائها وهو مستعار لمعاني [15أ/ب] كلمة الشهادة، فشبهت تلك المعاني بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل، واستعير لها اسمها علىٰ طريق الاستعارة المصرحة.

---

(1) في م: يبق.

إذ بها تُقرع أبواب فضل الله تعالىٰ للدخول في زمرة النبيين والصديقين والشهداء



وقوله (**يشتد عطش إلخ**) ترشيح للاستعارة، وإضافة عذب لما بعده من إضافة الصفة للموصوف، وضمير مواردها لكلمة الشهادة.

وقوله (**عطش**) المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا.

وكذا قوله (**المتعطشين**) المراد لازمه وهو المشتاقون، والمعنىٰ[1] ويشتد اشتياق المشتاقين إلىٰ معنىٰ كلمة الشهادة العذبة الحلوة.

قوله (**إذ بها**) أي بكلمة الشهادة أي بذكرها والمداومة عليها، وهذا علة لما قبله، والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لإفادة [م|18ب] الحصر.

قوله (**تقرع أبواب فضل الله**) شبه فضل الله أي إحسانه بخزائن فيها تحف علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، والأبواب تخييل وتقرع ترشيح.

إن قلت: إنه لا يلزم من قرع الأبواب الدخول مع أنه المقصود. قلت: لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادي إذ لا يشترط اللزوم العقلي في المجاز.

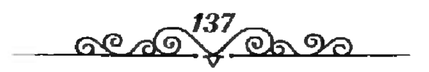
قوله (**والدخول**) عطف علىٰ معنىٰ تقرع، أي إذ بها القرع والدخول.

قوله (**في زمرة المتقين**) الزمرة الجماعة، والإضافة للبيان، والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم.

واعلم أن معرفة الله إما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا، وإما أن تكون بالأدلة القطعية، وإما أن تكون بالأدلة الظنية الإقناعية. فأشار الشارح بقوله (**مع النبيين**) إلىٰ من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب، وبقوله (**والصديقين**) إلىٰ من عرف الله بالمعاينة لكن لا مع القرب، وبقوله (**والشهداء**) بمعنىٰ العلماء إلىٰ من عرف الله بالأدلة القطعية،

---

(1) ساقط في م.



والصالحين، وبإتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود في غضب الله، ويترقي بفضل الله تعالىٰ إلىٰ أعلىٰ عليين، فذكرنا معناها أولا، ثم بينا وجه دخول جميع ....

حاشية الدسوقي

وبقوله (والصالحين) إلىٰ من عرف الله بالأدلة الظنية الاقتناعية كالاستدلال علىٰ وحدة الله بقولك: لو كان هناك إله ثان لوقعت السماوات علىٰ الأرض لكن التالي باطل فكذا المقدم فهذا دليل إقناعي لا قطعي لكون الشرطية ممنوعة.

قوله (وبإتقان معرفتها) الإتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة، وحينئذ فالإضافة للبيان، والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو (يسلم) قدم عليه لإفادة الحصر، وجملة (ويسلم بإتقان معرفتها من آفات الخلود) عطف علىٰ (تقرع أبواب فضل الله بها) والمعنىٰ: إذ تقرع أبواب فضل الله بذكرها ويسلم العبد من آفات الخلود بإتقان معرفتها، أي معرفة معناها، وظاهره المرور علىٰ القول بأن المقلد كافر إلا أن يراد بالخلود طول المكث، أو يقدر مضاف أي توقع الخلود.

قوله (من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التي تتوارد علىٰ أهل جهنم، فتكون الإضافة حقيقية، ويحتمل أن تكون الإضافة من إضافة المشبه به للمشبه، أي ويسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها.

قوله (في غضب الله) المراد بغضبه انتقامه، وفي الكلام حذف مضاف أي في محل غضب الله وهو جهنم.

قوله (إلىٰ أعلىٰ [م|19أ] عليين) عليين اسم لموضع في الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كل المؤمنين [أ|16أ] علىٰ ما قيل.

قوله (فذكرنا معناها) عطف علىٰ قوله (شرحنا كلمتي الشهادة) عطف مفصل علىٰ مجمل وضمير (معناها) لكلمة الشهادة.

عقائد الإيمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين، وينبسط على بواطنهم وظواهرهم ما انطوى من محاسنها فأصبحوا يتبخترون في حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**عقائد الإيمان**) أي العقائد المنسوبة للإيمان من نسبة المتعلَّق -بالفتح- للمتعلِّق -بالكسر- لأن الإيمان متعلق بتلك العقائد إذ هو التصديق بها وبغيرها من الأحكام التي جاء النبي ﷺ بها.

قوله (**بحيث تبتهج**) أي حالة كون كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هي أن تبتهج، أي تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول. قوله (**وينبسط**) أي ينتشر.

قوله (**على بواطنهم**) أي على قلوبهم بمعنى نفوسهم. قوله (**وظواهرهم**) أي جوارحهم.

قوله (**ما انطوى من محاسنها**) فاعل (**ينبسط**) أي ما انطوت عليه من المعاني الحسنة، فقوله (**من محاسنها**) بيان لـ(ما) وانبساط المعاني على القلوب ظاهر. وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التي تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون.

قوله (**فأصبحوا**) هذا مفرع على قوله (**وينبسط إلخ**)، وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أي فيصبحون في يوم القيامة أي يصيرون فيه، وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالي بالفعل الماضي لتحقق وقوعه، فكأنه قد حصل وضميره (**للمتقين**). وقوله (**يتبخترون**) أي يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف. وقوله (**في حلل معارفها**) في سببية، والحلل جمع حلة وهي ما يلبس للزينة، و(**معارفها**) أي كلمة الشهادة معانيها الحسنة، وإضافة حلل إليها من إضافة المشبه به للمشبه. وقوله (**بين رياض الجنة**) ظرف لقوله (**يتبخترون**) والرياض جمع روضة وهي البستان، وأصل رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها إثر كسرة. وقوله (**مترددين**) حال من ضمير (**يتبخترون**) ومتعلقه محذوف أي من بستان لبستان آخر،

فدونك -أيها المتعطش- للدخول في زمرة أولياء الله تعالىٰ........................

حاشية الدسوقي

ومعنىٰ الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة علىٰ الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم المشبهة بالحلل، ويصح أن يكون في قوله (في حلل معارفها) استعارة بالكناية وتخييل بأن تشبه المعارف بعروس [م|19ب] تشبيها مضمرا في النفس علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الحلل للمعارف تخييل، ويصح أن يكون حلل معارفها مستعارا لآثارمعارفها استعارة مصرحة.

قوله (فدونك) قيل: إنه اسم فعل أمر بمعنىٰ خذ، والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الإعراب، وفاعله ضمير مستتر فيه، و(عقيدة) مفعوله أي خذ عقيدة، والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو إدراكا أو تدريسا أو غير ذلك، وقيل: إنه اسم فعل أمر بمعنىٰ الزم، فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل، والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت، وعقيدة مفعول ثان والتقدير: ألزم نفسك عقيدة، وقيل: إنه اسم فعل ماض بمعنىٰ لزم، والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل، ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنىٰ لزمت عقيدة، وقيل: إنه اسم فعل وضع موضع المصدر، والكاف اللاحقة له في محل جر بالإضافة أي إلزامك عقيدة إلزاما منسوبا [أ|16ب] لك من حيث تعلقه بك.

قوله (أيها) منادىٰ حذف منه حرف النداء أي يا أيها.

قوله (المتعطش) أي المشتاق.

قوله (في زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة، والإضافة للبيان، والأولياء جمع ولي وهو من تولىٰ طاعة ربه وتباعد عن الانهماك في اللذات والشهوات، ففعيل بمعنىٰ فاعل، وعلم منه أن تعاطي أصل اللذات والشهوات لا ينافي الولاية أو من تولىٰ الله أمره فلم يكله لنفسه، ففعيل بمعنىٰ مفعول.

عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج إلىٰ ما فيها إلا من هو من المحرومين، إذ لا نظير لها فيما علمت، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**عقيدة**) أي كتابا مسمىٰ بعقيدة.

قوله (**إلا من هو من المحرومين**) أي الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم، والاستثناء مفرغ، فـ(من) في محل رفع علىٰ الفاعلية بـ"يعدل" أي لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج إليها إلا من كان من المحرومين، فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها واحتاج إليها لا مطلقا، فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة.

قوله (**إذ لا نظير لها**) تعليل لقوله (**فدونك**) أي الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لأنها لا نظير لها، وجملة (**لا يعدل**) معترضة لتأكيد المدح، ويصح أن يكون تعليلا لقوله (**لا يعدل عنها**) أي علة للنفي لا للمنفي، والمعنىٰ انتفىٰ العدول عنها إلا لمن كان من المحرومين لأجل عدم النظير لها، والنظير هو المشارك ولو في وصف، والشبيه هو المشارك في أكثر الأوصاف والمثيل [م/120] هو المشارك في جميعها.

قوله (**فيما علمت**) قيد بذلك لأجل تحري الصدق إذ يمكن وجود نظير لها لم يطلع عليه، و(ما) يصح أن تكون موصولا حرفيا أي في علمي أي في متعلق علمي أو في معلومي، وأن تكون موصولا اسميا أي في الذي علمته من المؤلفات، وعلىٰ كل فقد حذف مفعولي علم اختصارا أو اقتصارا أو يصح أن يقدرا مفردين أي في علمي النظير ثابتا أو في الذي علمته من المؤلفات ثابتا، وأن يقدر ما يسد مسدهما أي فيما علمت أن يكون لها نظير، هذا كله إذا جعل العلم باقيا علىٰ حقيقته، ويحتمل أن علم بمعنىٰ عرف فتتعدىٰ لواحد فقط، أي فيما علمته وهذا إذا جعلت ما موصولة، وأما إن جُعِلَتْ مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدي منزلة اللازم لأن المصدرية لا يعود الضمير عليها.

وهي -بفضل الله تعالىٰ- تزهو بمحاسنها علىٰ كبار الدواوين، فثق بها - أيها الحافظ - لها إن فهمتها بغاية الأمنية،..

حاشية الدسوقي

قوله (**وهي بفضل الله إلخ**) هي مبتدأ وجملة (**تزهو**) خبر، وقوله (**بفضل الله**) حال أي وهي تزهو بمحاسنها علىٰ كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهو والإعجاب ناشئا من فضل الله وإحسانه لا بقدرتي، وهذه الجملة كالعلة لنفي النظير قبلها إلا أنها زيادة في المدح. قوله (**تزهو**) أي تتكبر وتفتخر وتتعاجب، وإسناد الزهو بالمعنىٰ المذكور إليها مجاز عقلي، وفيه إشارة إلىٰ أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت علىٰ غيرها، ويحتمل أن المراد بالزهو لازمه وهو الزيادة أي وهي تزيد. قوله (**بمحاسنها**) أي بسبب معانيها الحسان.

قوله (**علىٰ كبار الدواوين**) جمع ديوان وهو في الأصل دفتر الحساب، والمراد بالدواوين هنا [أ|17أ] كتب العلم الكبيرة من هذا الفن، وإضافة كبار الدواوين من إضافة الصفة للموصوف، أي وهي تزيد بمحاسنها علىٰ كتب العلم الكبيرة من هذا الفن، والإضافة للاستغراق أو للجنس والمبالغة حاصلة علىٰ كل تقدير. أما علىٰ الاستغراق فظاهرة، وأما علىٰ الجنس فلأنه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه علىٰ الجنس لوجوده في ضمن ذلك الفرد والفرض زهوها علىٰ الجنس. قوله (**فثق**) أي اجزم.

قوله (**أيها الحافظ لها**) أي لمدلولها وهو الألفاظ، وقوله (**إن فهمتها**) أي إن[1] أدركت معاني مدلولها، وهذا كله بناء علىٰ ما تقدم من أن العقيدة اسم للنقوش، أما علىٰ أنها اسم للألفاظ فلا حاجة لتقدير، وفي كلام الشارح إشارة إلىٰ أنه ينبغي للطالب الحفظ أولا والفهم ثانيا.

قوله (**بغاية الأمنية**) الأمنية هي ما يتمنىٰ من الأمور [م|20ب] أي بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات، وغاية الكمالات التي يتمناها أهل العقول معرفة العقائد علىٰ الوجه الحق، وقوله (**بغاية**) علىٰ حذف مضاف أي بحصول غاية إلخ.

(1) ساقط في م.

واشكر الله تعالىٰ إذ منّ عليك بنعمة عظيمة طُرِدَ عنها كثير من الخلق فباءوا في أصول عقائدهم بأعظم رزيّة، وأخلص لي ....

حاشية الدسوقي

قوله (**إذ من عليك**) إذ للتعليل أي واشكر الله لأنه من عليك، وقيل: إن إذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوة[1] الكلام، وقوله (**من عليك**) أي أنعم عليك، وقوله (**بنعمة**) هي الحفظ والفهم السابقان. قوله (**طرد عنها كثير من الخلق**) أي لم يعطها الله لهم، فمن لم يقدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيئا فطرد ولم يعط مطلوبه، ولا يخفىٰ ما فيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته. قوله (**فبأؤوا**) أي فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باؤوا بمعنىٰ رجعوا أو انقلبوا[2] وصاروا، وإضافة (**أصول**) لما بعده للبيان، وقوله (**بأعظم رزية**) أي مصيبة، والجار والمجرور متعلق بقوله (**باءوا**) أي رجعوا في عقائدهم بأعظم مصيبة أي بأقبح عقيدة، وإنما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الأخروي، والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أول وهلة لأنهم كانوا علىٰ الحق ثم رجعوا عنه. قوله (**وأخلص لي إلخ**) عطف علىٰ قوله (**واشكر الله**) وهو أي (**أخلص**) بقطع الهمزة أي وادع[3] لي دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله (**إذ أخرجها**) لأنه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت علىٰ يده النعمة لكونها جرت علىٰ يديه[4] كما يشكر الله لأنه الفاعل الحقيقي لها، ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله[5] لأن الله لم يرض بشكره دون من جرت علىٰ يديه النعمة لكن لا ينبغي للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت علىٰ يديه بل يجعل جل نظره للمولىٰ سبحانه لأنه الفاعل الحقيقي.

---

(1) ساقط في أ.
(2) في م: وانقلبوا.
(3) في م: ادع.
(4) في م: يده.
(5) مقتبس من الحديث الذي رواه أحمد في مسنده. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولىٰ، 1416 هـ - 1995 م، 7/ 295.

من دعائك إذ أخرجها من جوفي وحَرَّك بها يدي ولساني مولاي، المنفرد بإيجاد الكائنات كلها والعالِم بكل طاوية. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**من دعائك**) أي دعاء من دعائك أي بعض دعائك فـ"من" للتبعيض أو دعاءك فـ"من" زائدة.

قوله (**إذ أخرجها**) أي أخرج مدلول مدلولها وهو المعاني إذ هي المخرجة من القلب لا النقوش التي هي العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الألفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف، أي وإنما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لأن الله أخرجها إلخ، وحينئذ فأكون واسطة في النعمة فاستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك. [أ|17ب]

قوله (**من جوفي**) أي من قلبي.

قوله (**وحرك بها**) أي بنقشها بالنظر لقوله (**يدي**)، ويكون المعنى وحرك بها يدي حيث رسمتها أو بمدلولها وهو الألفاظ بالنظر لقوله (**ولساني**)، ويكون المعنى وحرك [م|21أ] بها لساني أي حيث تلفظت بها، ولما كان تحريك اليد قويا لدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك اللسان الذي هو ضعيف لعدم بقاء أثره زمانين وهو الألفاظ لأنها أعراض تنقضي بمجرد النطق بها.

[قوله (**مولاي**) تنازعه كل من أخرج وحرك][1].

قوله (**والعالم بكل طوية**) فعيلة بمعنى مفعولة أي مطوية من القلب أي مخفية فيه، ومن جملة ذلك معاني مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله (**إذ أخرجها من جوفي**)، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يعلم ما في الجوف.

---

(1) ساقط في م.



[بيان فضل هذا الشرح المبارك]

وها أنا أمدك ثانيا بعون الله تعالىٰ بشرح لها مختصرٍ يُكْمِل لك منها المقصود، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وها أنا أمدك**) الهاء لتنبيه، و(**أنا**) مبتدأ، وجملة (**أمدك**) خبره أي وتنبه واستيقظ لما أمدك به أي لما أتحفك به وأعطيه لك.

واعلم أن هاء التنبيه لا تدخل إلا علىٰ اسم الإشارة أو علىٰ ضمير الرفع المنفصل [إذا أخبر عنه باسم الإشارة نحو: ها أنا ذا. وأما دخولها علىٰ ضمير الرفع المنفصل][1] مع كون الخبر ليس اسم إشارة كما في كلام الشارح فهو وإن وقع في تراكيب العلماء إلا أنه شاذ بل قيل: إنه ليس بعربي.

قوله (**ثانيا**) أي مدا ثانيا زيادة علىٰ ما أتحفتك به أولا من العقيدة، فـ(**ثانيا**) مفعول مطلق أو زمنا ثانيا أي في زمن ثان بالنسبة للزمان الذي أتحفتك فيه بالعقيدة، فـ(**ثانيا**) ظرف زمان.

قوله (**بعون الله**) الباء للسببية، والعون اسم مصدر بمعنىٰ الإعانة أي الإقدار أي بسبب إعانة الله وإقداره علىٰ ذلك.

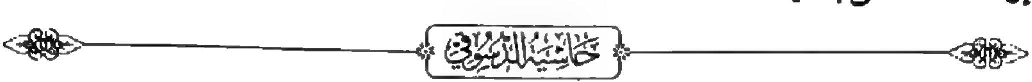
قوله (**بشرح**) متعلق بـ(**أمدك**) وهو في الأصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية في اسم الفاعل. قوله (**مختصر**) أي قليل اللفظ كثير المعنىٰ أي وشأن المختصر أن يكون مقبولا.

قوله (**يكمل لك المقصود منها**) أي من العقيدة بتوضيح ما خفي منها وملخصه أن المقصود من العقيدة المعاني، ثم إن بعضها خفي فكمل[2] ذلك الشرح المقصود منها وهو المعاني بتوضيح ذلك الخفي وهذا لا ينافي ما تقدم من وصفها بأنها لا نظير لها، وأنها تزهو بمحاسنها علىٰ كبار الدواوين لأن ما تقدم بالنسبة لحال المصنف وما علمه منها وما هنا بالنسبة للطالب القاصر عن إدراكها علىٰ وجهها.

---

(1) ساقط في م.
(2) في م: وكمل.

ويكشفُ لك إن شاء الله تعالىٰ الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنىٰ المسدود، فتظفرُ إن شاء الله تعالىٰ بكمياء السعادة ....


حاشية الدسوقي

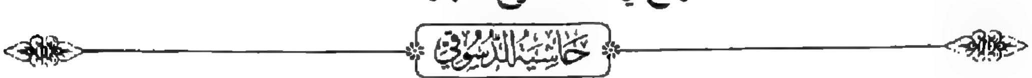
قوله (**ويكشف لك الغطاء إلخ**) الكشف الإزالة، والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلا من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، و(**انبهم**) معناه خفي، وقوله (**منها**) أي من العقيدة، وقوله (**من المعنىٰ المسدود**) بيان لـ(**ما انبهم**)، وقوله (**المسدود**) أي المسدود عليه فهو من باب الحذف والإيصال، وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفي إذ يلزم من كون الشيء مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا [م|21ب] مرسلا من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، ومعنىٰ الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفي عليك من العقيدة من [أ|18أ] المعنىٰ الخفي.

إن قلت: المعنىٰ الخفي ليس من العقيدة لأنها اسم للنقوش علىٰ ما مر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنىٰ المسدود عليه. قلت: في كلام الشارح حذف والأصل عما انبهم عليك من مدلول مدلولها فتأمل.

وقد ظهر لك من هذا التقرير أن قوله (**ويكشف لك إلخ**) تفسير لقوله (**يكمل لك المقصود**).

قوله (**فتظفر**) هذا مفرع علىٰ ما قبله، أي فإذا كمل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ما خفي من معناها تظفَر -بفتح الفاء- أي تفوز. قوله (**بكيمياء السعادة**)، (**الكيمياء**) -بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم وبعدها ياء- هي الذهب والفضة الناشئ من وضع أجزاء معلومة عندهم علىٰ شيء من المعادن كنحاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهبا أو فضة، و(**السعادة**) الموت علىٰ الإسلام، والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة في كل، وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وإن كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث إن الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوىٰ بهذا الاعتبار.

وإكسير النجاة، وتظلُّ تجتني بها إن وفقك الله تعالىٰ- ثمرات الإيمان إلىٰ أن ينزل بك عرض الممات. وهذا أوان الشروع في هذا الشرح المبارك ....



حاشية الدسوقي

قوله (**وإكسير النجاة**) الإكسير -بكسر الهمزة- هو الكيمياء، و(**النجاة**) هي السعادة، والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي والنجاة الشبيهة بالإكسير بجامع الرغبة في كل، وحينئذ فالعطف مرادف.

قوله (**وتظَل**) -بفتح الظاء- أي تصير، وقوله (**تجتني**) أي تقتطف، والمراد تحصل. وقوله (**بها**) أي بالعقيدة، وقوله (**ثمرات الإيمان**) المراد بها المعارف والعلوم التي يعرفها أهل الله، فشبه المعارف بالثمرات بجامع الرغبة في كل، واستعار اسم المشبه به للمشبه علىٰ طريق الاستعارة التصريحية، والمعنىٰ وتصير تحصل بتلك العقيدة إن وفقك الله معارف الإيمان، ويحتمل أنه شبه الإيمان بنخيل علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، والثمرات تخييل، أما باق علىٰ حقيقته أو مستعار للمعارف و(**تجتني**) ترشيح أو أن إضافة ثمرات للإيمان من قبيل إضافة المشبه به للمشبه. قوله (**إلىٰ أن ينزل إلخ**) أي وتستمر تجتني إلىٰ أن ينزل بك[1].

قوله (**عرض الممات**) أي الموت والإضافة للبيان، فالموت عرض وجودي كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح.

قوله (**وهذا أو ان الشروع**) [م|122] أي وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أي زمن قرب الشروع إذ لم يشرع بالفعل في الزمن الذي حصلت فيه الإشارة بل بعده.

قوله (**في هذا الشرح**) أي في تحصيله و(**الشرح**) اسم للألفاظ المخصوصة الدالة علىٰ المعاني المخصوصة علىٰ التحقيق. قوله (**المبارك**) أي المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات، فهو تفاؤل وقد حقق الله ذلك أي النفع به.

---

(1) ساقط في م.

بفضل الله تعالىٰ الكريم الوهاب، نسأله سبحانه أن يعينني عليه، ويوفقني فيه لعين الصواب،...

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (بفضل الله) أي لا بقوتي، والجار والمجرور متعلق بالشروع أي هذا أوان الشروع المتلبس بفضل الله، أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعاه. قوله (الكريم) أي ذي الكرم والجود.

قوله (الوهاب) أي كثير الهبة دائم الإعطاء، فهو صيغة مبالغة أي مبالغة نحوية وهي إفادة لفظ أكثر من غيره كما [أ18ب] في وهاب وواهب، فإن وهاب يفيد معنىٰ أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهي إعطاؤك للشيء أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم، فاعترض لاستحالته علىٰ المولىٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأنه مستحق لكمالات لا نهاية لها ولا يعلمها إلا هو.

قوله (نسأله إلخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذي يعطي لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولىٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ناسب أن يوجه إليه السؤال بقوله (نسأله). ثم إن السؤال قسمان؛ استعطافي وهو يتعدىٰ بنفسه كسألتُ زيدا أن يعطيني كذا، واستخباري وهو يتعدىٰ بحرف الجر كسألتُ عن حال زيد، والسؤال هنا استعطافي فلذا عداه بنفسه حيث قال: أن يعينني إلخ.

إن قلت: مقام السؤال مقام ذل وانكسار، فينبغي فيه التواضع وإتيانه بنون العظمة في قوله (نسأله) ينافي ذلك. والجواب أن النون ليست للعظمة بل هي للمتكلم ومعه غيره، أي وأسأله أنا وإخواني وأشرك [معه غيره][1] في السؤال تواضعا منه إشارة إلىٰ أنه ليس أهلا لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب إلىٰ[2] الإجابة.

قوله (أن يعينني عليه[3]) أي علىٰ تحصيله بأن يخلق في قدرة علىٰ تحصيله ويصرف عني الشواغل ويقوي إدراكي ويصحح حواسي.

قوله (لعين الصواب) أي لذات الصواب وهو ضد الخطأ، والإضافة للبيان.

---

(1) في م: غيره وعه. (2) في م: ل. (3) ساقط في أ.

بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ ومن انتمىٰ إليه، وحاز بمشاهدته أعظمَ شرف من ساداتنا الأصحاب. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بجاه إلخ**) أي متوسلا في قبول دعائي هذا بجاه سيدنا، أي بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة. قوله (ﷺ) تنازع قوله عليه كل من ("صلىٰ" و"سلم") بناء علىٰ جواز التنازع في المتوسط. وأما علىٰ عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بـ"صلىٰ" وحذف من الثاني لدلالة الأول. قوله (**وعلىٰ آله**) أي أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا، هذا هو المناسب في تفسير (الآل) في مقام الدعاء، وهو عطف علىٰ قوله (**عليه**). قوله (**ومن انتمىٰ**) [م|22ب] أي انتسب إليه، وهو عطف علىٰ آله. قوله (**وحاز**) عطف علىٰ (انتمىٰ)، ولم يقل ومن حاز إشارة إلىٰ أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمي إليه وذلك خاص بالأصحاب، فيكون عطف (**من انتمىٰ**) علىٰ (**آله**) من عطف الخاص علىٰ العام والنكتة الشرف. قوله (**بمشاهدته**) أي بمشاهدة سيدنا محمد. إن قيل: إن ذلك قاصر علىٰ البصير من الأصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم[(1)] مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة. فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الإدراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ. قوله (**من ساداتنا**) بيان لـ(**من انتمىٰ إليه وحاز الشرف بمشاهدته**). قوله (**الأصحاب**) أي أصحابه ﷺ، فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه ﷺ[أ|19أ] بناء علىٰ قول من منع نيابة أل عن الضمير، والأصحاب جمع صحب وقع فيه الخلاف، قيل: إنه جمع لصاحب، وقيل: اسم جمع له.

---

(1) ابن أُمّ مَكْتُوم (ت. 23هـ) اسمه عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم: صحابي، شجاع. كان ضرير البصر. أسلم بمكة، وهاجر إلىٰ المدينة بعد وقعة بدر. وكان يؤذن لرسول الله ﷺ في المدينة، مع بلال. وكان النبيّ يستخلفه علىٰ المدينة، يصلي بالناس، في عامة غزواته. وحضر حرب القادسية ومعه راية سوداء وعليه درع سابغة، فقاتل - وهو أعمىٰ - ورجع بعدها إلىٰ المدينة، فتوفي فيها، قبيل وفاة عمر بن الخطاب. الزركلي، الأعلام، 5/ 83.

بَيَانُ مَعْنَى الحَمْدِ وَالشُّكْرِ

(ص) الحَمْدُ للهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

بَيَانُ مَعْنَى الحَمْدِ وَالشُّكْرِ

قوله (الحمد لله) مقتضىٰ صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث: «كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيْهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ فَهُوَ أَقْطَعُ»(1) إلا أن يقال: إنه أتىٰ بها نطقا، أو المراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين في الحديث المفهوم الكلي وهو مطلق الثناء وهو كما يتحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة، أو أنه تركها تواضعا إشارة إلىٰ أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال، وسيأتي في الشرح ما يتعلق بالحمدلة. قوله (والصلاة والسلام إلخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها، والخبر محذوف أي كائنان علىٰ رسول الله، وعبر بـ(علىٰ) إشارة إلىٰ تمكن الصلاة من رسول الله ﷺ تمكن المستعلي من المستعلىٰ عليه، والواو للعطف علىٰ جملة الحمدلة إن كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنىٰ، وللاستئناف إن كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنىٰ، وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنىٰ لأنه لا يصح عطف الإنشاء علىٰ الخبر وكذا عكسه علىٰ المشهور. قوله (علىٰ رسول الله) إن قيل: هذا صادق علىٰ أي رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد ﷺ. قلت: إن رسول الله صار علما بالغلبة علىٰ نبينا محمد ﷺ، أو إن الإضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد ﷺ لأن الإضافة تأتي لما تأتي له اللام من الجنس والاستغراق والعهد، وإنما قال (علىٰ رسول الله) ولم يقل علىٰ نبي الله إشارة إلىٰ أن الرسالة أفضل من النبوة، وإلىٰ أن المبحوث عنه في هذا الفن الأحكام المتعلقة بالرسالة.

---

(1) رواه عبد القادر الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة، ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بالضعف. أحمد، المسند، 8/ 395.

(ش) الحمد: هو الثناء ....



فإن قيل: إن المصنف قد أظهر في محل الإضمار حيث قال (على رسول الله) دون رسوله، والإظهار في محل [م/23أ] الإضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظي الحاصل به. قلت: أجيب بأنه لا ثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة، والإظهار في محل الإضمار هنا لتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم أن هذا إظهار في محل الإضمار لأن جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة، والإظهار في محل الإضمار إنما يكون في جملة واحدة لا في جملتين كما هنا، كذا قيل فتأمل.

قوله (الحمد) أي اللغوي، وإنما عرف الشارح الحمد اللغوي دون الاصطلاحي لأن اللغوي هو المأمور بتحصيله في أوائل التأليف كما سبق.

قوله (هو الثناء إلخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة؛ حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه [وصيغة. فإذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك: زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود والإكرام محمود عليه،][1] أي محمود لأجله وثبوت العلم الذي هو مدلول قولك: زيد عالم محمود به، وقولك: زيد عالم هو الصيغة، وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة [أ/19ب] أو حكما بأن يكون منشأ لأفعال اختيارية أو ملازما لمنشائها فيصدق بقدرة الله وإرادته وعلمه إذا حمد لأجلها فإنه وإن كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لأنها ينشأ عنها فعل اختياري، وكذا يصدق بذات الله إذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما لما ذكر، وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياري إذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياري، وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه،

---

(1) ساقط في م.

بالكلام على المحمود بجميل صفاته، ....



وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له: محمود عليه، ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له: محمود به، فقول الشارح (الثناء) يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به، وقوله (بالكلام) هو الصيغة، وقوله (على المحمود) هو المحمود، وقوله (بجميل صفاته) هو المحمود عليه. فالتعريف مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت، وأورد على قوله (هو الثناء إلخ) بأن الثناء مأخوذ من ثنيت الشيء إذا عطفت بعضه على بعض، وحينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد غير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الأول فيكون التعريف غير جامع، وأن[1] الثناء يستعمل في الشر والحمد لا يكون إلا في الخير، وحينئذ فالتعريف غير مانع.

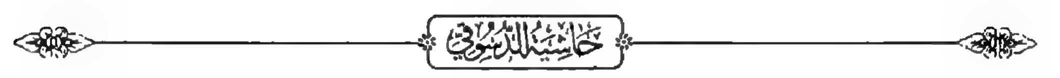
وأجيب عن الثاني [م/23ب] بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل في الشر إلا مشاكلة. وأجيب عن الأول بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الإثناء كالإكرام مصدر أكرم، فالثناء حينئذ الإتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الإتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح.

قوله (بالكلام) الباء للملابسة أي الملتبس بالكلام من التباس الشيء بآلته أو أنها للآلة.

قوله (على المحمود) متعلق بالثناء. إن قيل: في أخذه في تعريف الحمد دور وذلك لأن معرفة الحمد متوقفة على معرفة [تعريفه، ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة][2] المحمود،

(1) في م: وبأن.

(2) ساقط في م.



حاشية الدسوقي

والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لأن معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه، فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور. فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف، ويراد منه الذات فقط، أو بأن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف، ولا بد في الدور من اتحادها، وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل.

قوله (بجميل صفاته) من إضافة الصفة للموصوف أي بصفاته الجميلة، والباء سببية متعلقة بالثناء [120أ] أو بمعنى على التعليلية، فهو إشارة للمحمود عليه كما سبق، والمعنى (الثناء على المحمود بالكلام) لأجل صفاته الجميلة، وما ذكره السكتاني(1) هنا من احتمال كون الباء للتعدية متعلقة بالكلام لأنه اسم مصدر بمعنى التكلم، أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز إذ اشتماله عليه أولوي فقط، أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أي حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير(2) مناسب لقول الشارح لأن الحمد يتعلق بالكمال سواء كان إحسانا أو غيره والمناسب له ما ذكرناه.

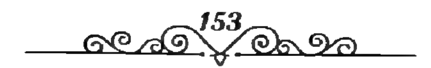
إن قيل: قضية قوله (صفاته) أنه لو أثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد.

وأجيب بأن الإضافة في صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة، والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وإن لم يكن جميلا بحسب الواقع، فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر إذا كان المقام مقام تعظيم وإلا فهو ذم،

---

(1) السكتاني، حاشية على شرح عقيدة صغرى السنوسي، تحقيق: أحمد عارف بن ذوالكفل، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، القاهرة: دار الصالح، 1442هـ/ 2020م، 112.

(2) ساقط في م.



سواء كانت من باب الإحسان، ....

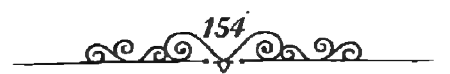
حاشية الدسوقي

وكان عليه أن يقيد الصفات [م|124] بالاختيارية ليخرج المدح الذي هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه وإلا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع إلا أن يقال: إنه مبني على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أي مترادفان، وبعد هذا كله فيقال: إن تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أي إذا كان المحمود عليه الذات العلية، وحينئذ فتعريفه غير جامع.

قوله (**سواء كانت**) أي تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء، و(**سواء**) خبر مقدم، والفعل بعده في تأويل مصدر مبتدأ [وإن لم يكن هنا حرف مصدري لأن وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدري،][1] وأو في كلامه بمعنى الواو على ما جوزه الكوفيون لأن التسوية لا تكون إلا بين متعدد، وأو لأحد المتعددين، والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الإحسان أو من باب الكمال سواء أي سيان في صحة صدق الحمد على الثناء الواقع في مقابلتها، والجملة إما مستأنفة أو حال بلا واو، ويصح أن يجعل (**سواء**) خبر مبتدأ محذوف، أي الأمران سواء، وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى، أي إن كانت من باب الإحسان أو من باب الكمال، فالأمران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو. قوله (**من باب الإحسان**) هو المعبر عنه في بعض العبارات بالفواضل وهي المزايا المتعدية وهي التي يتوقف تعقلها على تعدي أثرها للغير كالكرم والإنعام والتعليم، وإضافة باب للإحسان للبيان وفي العبارة حذف مضاف أي سواء كانت من أفراد باب هو الإحسان (**أو من باب الكمال**) هو المعبر عنه في بعض العبارات بالفضائل وهي المزايا القاصرة وهي التي لا يتوقف تعقلها على تعدي أثرها للغير وإن كانت هي متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدي أثره للغير وإن كان يتعدى للغير

---

(1) ساقط في م.





أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته ....

حاشية الدسوقي

[أ|20ب] بالتعليم. ألا ترى أنك تتعقل أن القطب عالم وإن لم يعلم أحدا، وإضافة باب للكمال للبيان، وفي العبارة حذف مضاف أي أو من أفراد باب هو الكمال.

واعلم أنه ليس في كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة في هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الإحسان أو الكمال أو غيرهما، فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية، [م|24ب] والإضافية ككونه قبل العالم ولو سلم إرادة الحصر فهي داخلة تحت الكمال إذ هو غير منحصر في الصفات الذاتية.

قوله (**المختص بالمحمود**) [صفة لـ(الكمال) أي الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره، فالباء في قوله (**بالمحمود**) داخلة على المقصور عليه، وبهذا الوصف أعني قوله (**المختص بالمحمود**)][1] حصلت المقابلة بين قوله (**أو من باب الكمال**) وبين قوله (**من باب الإحسان**) وهذا لا ينافي أن الإحسان كمال إلا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف[2] على تعديه للغير، وما ذكره السكتاني هنا من أن قوله (**المختص بالمحمود**) راجع للإحسان أيضا فهو غير مناسب[3]. قوله (**كعلمه**) أي كعلم المحمود فإنه وصف قاصر وهو صفة ذاتية، والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله وبعلم العبد إلا أن علم المولى واحد والتعدد إنما هو في متعلقاته باتفاق أهل السنة، وعلم العبد قيل: واحد والتعدد في متعلقاته، وقيل: متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق. قوله (**وشجاعته**) أي المحمود، ثم إن فسرت الشجاعة بملكة أو قدرة توجب الخوض في المهالك والإقدام على المعارك كانت صفة ذات، وإن فسرت بالإقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل، وعلى كل فهو مثال لقوله (**أو من باب الكمال إلخ**) كما أن قوله (**كعلمه**) مثال له،

(1) ساقط في م. (2) في م: متوقف. (3) السكتاني، الحاشية، 115.



مثلا، وإنما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قول بعضهم: الثناء باللسان، ليشملَ الحدُّ الحمدَ القديمَ والحادثَ،..

حاشية الدسوقي

وحينئذ فنكتة تعداد المثال الإشارة إلىٰ أنه لا فرق بين ما هو نص في كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ما هو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون صفة فعلية.

قوله (**مثلا**) أتىٰ بها دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو لإدخال الأفراد الخارجية، والكاف أدخلت الأفراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس.

قوله (**ليشمل الحد إلخ**) اعلم أن أقسام الحمد أربعة؛

حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه في أزله،

وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده، وهذان الحمدان قديمان، وجعل هذا الحمد قديما كما في السكتاني تسامح لأن ماهية الحمد لا بد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث، فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث، والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث، فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنىٰ أنه متجدد بعد عدم إلا أن يرتكب التجريد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما،

وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللساني أو النفساني، ومنه تسبيح الجمادات، [م125]

وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللساني أو النفساني، [أ121] وهذان الحمدان حادثان. ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول إلا القسمين الأخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الأولين أيضا، فقول الشارح (**ليشمل الحد**) أي التعريف، وقوله (**الحمد القديم**) دخل فيه الأول والثاني علىٰ ارتكاب التجريد السابق، أو الأول فقط إن لم يرتكب التجريد، وقوله (**والحادث**) دخل فيه الثالث والرابع فقط إن ارتكب التجريد في الثاني، ودخل فيه الثاني أيضا إن لم يرتكب فيه التجريد.

والشكر: هو الثناء باللسان ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث، ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد. قلت: محل الامتناع إذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما. وأما تعريفهما برسم مميز لهما عن غيرهما فلا ضرر فيه، وما هنا من هذا القبيل فقول الشارح (**ليشمل الحد**) أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من إطلاق الخاص وإرادة العام.

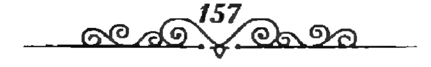
واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة: إنه حقيقة في النفساني واللساني، وقال بعضهم: إنه حقيقة النفساني[1] مجاز في اللساني، وعكست المعتزلة ففي الأول يكون استعمال الكلام في القديم والحادث من استعمال المشترك في معنييه وهو لا يحتاج لقرينة لأن محل احتياج المشترك لقرينة إذا وقع في التعريف إن أريد بعض معانيه لا إن أريد كلها كما هنا، وعلىٰ القول الثاني يكون استعماله في القديم والحادث استعمالا للفظ في حقيقته ومجازه[2] وهو يحتاج لقرينة وهي هنا العدول عن اللساني إلىٰ الكلام إذ لو لم يفد العدول العموم لما كان له فائدة.

قوله (**ليشمل إلخ**) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا علىٰ الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظي، فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفساني كما لو حدثتك نفسك بأن زيدا كريم، ولا تسبيح الجمادات علىٰ أنه بلسان المقال كما هو التحقيق إذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوي وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع. قوله (**والشكر**) أي لغة، ولما كان الشكر اللغوي يجتمع مع الحمد اللغوي في بعض الصور وهو الثناء بالكلام في مقابلة إحسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم. قوله (**هو الثناء باللسان**) [م|25ب] كأن يقول الشخص في حق مَن أنعم عليه: هو كريم.

---

(1) قول أبي الحسن الأشعري، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، **حاشية العطار علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع**، (دار الكتب العلمية، د.ت)، 2/ 134.

(2) في م: وفي مجاره.





أو بغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النعم، ....

حاشية الدسوقي

وقوله (أو بغيره من القلب) أي كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائما أم لا، وكأن يتكلم في نفسه بأنه كريم. وقوله (من القلب) بيان للغير. وقوله (وسائر الأركان) عطف على (القلب) وسائر بمعنى بقية، والمراد بـ(الأركان)[1] الجوارح، والواو في قوله (وسائر) بمعنى أو، وإضافة [ا/21ب] (سائر الأركان) للجنس الصادق بركن من الأركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن إليه عليه، ويؤخذ من قوله (باللسان إلخ) أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل، بل الإتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الإتيان باللسان أو بالقلب أو الجوارح، ويؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر في مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة، و(شكور) مبالغة شاكر، فشاكر معناه المجازي على قدر الفعل، وشكور معناه المجازي على القليل كثير. قوله (على المنعم) متعلق بـ(الثناء)، وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق وكأنه قال: الثناء على[2] المنعم لأجل إنعامه، وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد (بسبب إلخ) فهو تصريح بما علم التزاما. نعم إذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لأن الثناء على المنعم محتمل لأن يكون سببه الإنعام أو غيره فلما كان محتملا قال (بسبب إلخ) كذا قيل والحق أنه محتاج إليه مطلقا لأجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل. قوله (بسبب ما أسدى) أي أوصل إلى الشاكر من النعم، قضيته أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا[3] يكون شكرا بل إن كان باللسان فهو حمد وإن كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر[4] والسيد،

(1) ساقط في م. (2) في م: في. (3) في م: فيكون.

(4) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ (544 - 606 هـ/ 1150 - 1210 م) الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي

فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه، يعنىٰ أن الحمد أعمّ من الشكر بحسب المتعلق لأنه يتعلق بالكمال.........

حاشية الدسوقي

وقال السعد: «الثناء علىٰ المنعم بسبب إنعامه شكر سواء كان الإنعام علىٰ الشاكر أو علىٰ غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح»(1)، وفي أخذ الشاكر في تعريف الشكر ما سبق في أخذ المحمود في تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لإعادته.

قوله (فبينه إلخ) هذا مفرع علىٰ ما قبله، أي إذا علمت معنىٰ ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه إلخ وبين خبر مقدم، وعموم مبتدأ مؤخر.

قوله (من وجه) أي من جهة دون جهة لا من كل الجهات، وهو راجع لكل من قوله (عموم). وقوله (خصوص) أي بينهما عموم من [م|26أ] جهة دون جهة لا عموم من كل جهة، وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة.

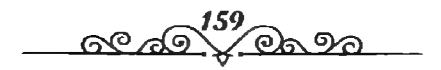
قوله (يعني إلخ) أفاد به أن قوله (من وجه) راجع لقوله (عموم) كما أنه راجع لقوله (خصوص)، وكان المناسب أن يزيد بعد قوله (**إن الحمد أعم من الشكر**) بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله (**فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه**) وإن كان قوله بعد (**والشكر أعم من الحمد**) بحسب المحل مستلزما(2) لذلك.

قوله (لأنه يتعلق بالكمال) أي من تعلق الشيء بالباعث عليه.

= النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلىٰ خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس علىٰ كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالىٰ والصفات، معالم أصول الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. الزركلي: الأعلام، 6/ 313.

(1) لم أقف عليه.

(2) في م: مشيرا.



سواء كان إحسانا أو غيره والشكر لا يتعلق إلا بالإحسان، والشكر أعمّ من الحمد بحسب المحل لأنه يكون باللسان والقلب وسائر الجوارح، قال الشاعر:

أفـــادتكم النعمـــاء منـــي ثلاثـــة ... يـــدي ولســـاني والضـــمير المحجَّبـــا

حاشية الدسوقي

قوله (سواء كان) أي الكمال إحسانا أو غيره، والمراد بالإحسان المزايا المتعدي أثرها للغير، والمراد بـ(غيره) ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والإرادة والصفات السلبية والإضافية. قوله (لا يتعلق إلا بالإحسان) أي لا يكون [أ/22] إلا في مقابلة الإحسان، أي على الشاكر على ما سبق له فـ أل للعهد. قوله (والشكر [أعم من الحمد][1] بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد: وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا (فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه) وإن كان قوله (الحمد أعم من الشكر) بحسب المتعلق مستلزما لذلك. قوله (وبالقلب وبسائر الجوارح) الواو فيهما[2] بمعنى أو وهي مانعة خلو، فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة، وأراد (بسائر الجوارح) بقيتها، والمراد الجنس فلا تغفل. قوله (كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح. قوله (النَعماء) -بفتح النون- جمع نعمة بمعنى الإنعام، أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الإنعام أي أفادكم إنعامكم على ثلاثة مني. قوله (يدي) بدل من ثلاثة، أي استعمال يدي بأن أضعها على صدري حين مروركم علي. قوله (ولساني) أي واستعمال[3] لساني بأن أثني عليكم به. قوله (والضمير) أي القلب، أي واستعمال قلبي بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة [أو أتكلم في نفسي بأنكم متصفون بالصفات الجميلة][4]. قوله (المحجبا) أي المستتر فإفادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ما صدر منها من التعظيم إذ هو المفاد حقيقة بالإنعام.

---

(1) في م: أي من الجملة.

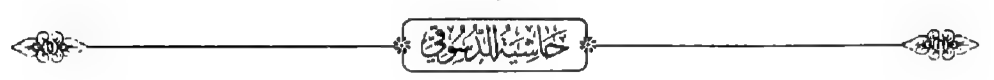
(2) في م: فيه.

(3) ساقط في م.

(4) ساقط في أ.



والحمد لا يكون إلا باللسان، والصلاة من الله ....



إن قلت: إنه لم يستفد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر لأن الشاعر لم يطلق الشكر علىٰ استعمال الثلاثة حتىٰ يصح الاستدلال بهذا البيت علىٰ أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح. فالجواب أنه مستفاد من [م|26ب] البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث إن الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفا[1] فهو شكر لغة، فكل استعمال الثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار.

قوله (**والحمد لا يكون إلا باللسان**) أي وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان في ثنائك[2] بلسان في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد عن الشكر في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان بل في مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو إماطة الأذىٰ، وينفرد الشكر في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان واصل للمثني علىٰ ما مر، وانظر قوله (**والحمد لا يكون إلا باللسان**) مع قوله (**وإنما قلنا بالكلام إلخ**) وقد يقال: إنه اقتصر علىٰ النسبة التي بين الحمد الحادث والشكر الحادث، وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم، ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين، ومعلوم أن الحمد الحادث إنما يكون باللسان.

قوله (**والصلاة من الله إلخ**) الصلاة مبتدأ، وقوله (**من الله**) حال وقوله (**زيادة إلخ**) خبر.

إن قلت: الحال لا تأتي من المبتدأ علىٰ [أ|22ب] المعتمد وهو أي إتيانها من المبتدأ مذهب سيبويه[3].

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: ثناء.

(3) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (ت. 180هـ/ 796م) إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدىٰ قرىٰ شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمىٰ كتاب سيبويه في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلىٰ بغداد، فناظر الكسائي. =

علىٰ رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ زيادة تكرمة وإنعام وسلامه عليه.................

حاشية الدسوقي

قلت: أجيب[1] عنه بأن في الكلام حذف مضاف، أي وتفسير الصلاة في حال كونها من الله، فالحال في الحقيقة من المضاف إليه، وجعلها من المبتدأ بحسب الظاهر، واحترز بقوله (من الله) عن غيره كالإنس والجن والملائكة، فإن الصلاة منهم معناها الدعاء أي طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلَّىٰ عليه.

قوله (علىٰ رسوله) احترز به عن صلاة الله علىٰ غير رسوله، فإن معناها الرحمة والإنعام منه.

قوله (زيادة تكرمة) أي وزيادة تعظيم. وأما أصل التعظيم فهو حاصل له وإضافة الزيادة للتكرمة من إضافة الصفة للموصوف، أي التكريم والتعظيم الزائد عما[2] كان حاصلا له من قبل. قوله (وإنعام) عطف علىٰ (تكرمة) أي وزيادة إنعام أي وإنعام زائد علىٰ ما كان حاصلا له، وفي قوله (زيادة) إشارة إلىٰ أن النبي ﷺ كغيره من الأنبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه إلا أنه ينبغي للمصلي أن لا يلاحظ أنه هو المتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته إلا أن الأليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك.

قوله (وسلامه) أي وسلام الله، وأما سلام غيره فمعناه الدعاء أي طلب التأمين من الله للمسلم عليه.

قوله (عليه) أي علىٰ رسوله، وأما [م|127] سلام الله علىٰ غيره فمعناه التأمين.

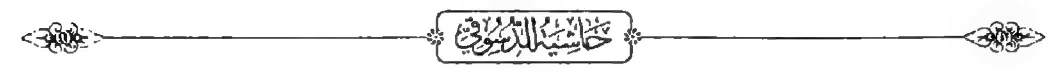
= وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلىٰ الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. و«سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقا جميلا، توفي شابا. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف. الزركلي، الأعلام، 5/ 81.

(1) في م: الجواب.

(2) في م: كما.



زيادة تأمين له وطيب تحية وإعظام...



حاشية الدسوقي

قوله (**زيادة تأمين**) من إضافة الصفة للموصوف، أي تأمين زائد أي على ما عنده الأمان[1] أي تأمين مما يخافه على أمته أو على نفسه إذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه، فقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إني لأخوفكم من الله...[2]».

قوله (**وطيب تحية**) أي وتحية طيبة، والمراد بالتحية الطيبة في حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيي بعضنا بعضا، (**وطيب**) بالجر عطف على (**تأمين**) أي وزيادة تحية طيبة.

قوله (**وإعظام**) أي تعظيم وهو معطوف على تأمين أي وزيادة إعظام، وإعظام مصدر أعظم المرادف لعظم. واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الإعظام لازمان لزيادة طيب التحية.



---

(1) في أ: من الإيمان.

(2) رواه البخاري بلفظ: إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، باب الترغيب في النكاح، حديث رقم: 5063، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ)، 7/ 2.



أَقْسَامُ الحُكْمِ العَقْلِيِّ

(ص) اعْلَمْ ....

حاشية الدسوقي

أقسام الحُكْمِ العَقْلِيِّ

قوله (اعلم) المخاطب به من يتأتىٰ منه العلم وإن كان أصل الخطاب أن يكون لمعين، فاستعمال ضمير المخاطب[1] فيما ذكر مجاز، ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذي هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع، والعلم والمعرفة مترادفان بمعنىٰ واحد علىٰ التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، فمعنىٰ (اعلم) اعتقد ما قلته لك من انحصار الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة اعتقادا جازما.

فإن قيل: إذا كان [23/أ] العلم والمعرفة مترادفين، فلم عبر بالعلم دون المعرفة؟ فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2] ولأن العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فإنه لا يتصف بها إلا المخلوق.

فإن قيل: لم عبر بـ(اعلم) دون افهم أو اجزم أو اعتقد؟ فالجواب أنه عبر به دون ما ذكر إشارة إلىٰ أنه لا يكفي في هذا الفن إلا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد.

فإن قيل: حيث كان المخاطب بـ(اعلم) من يتأتىٰ منه العلم فلم عبر بـ(اعلم) دون اعلموا؟ فالجواب أنه إنما عبر بـ(اعلم) دون اعلموا لأنه لو عبر بـ«اعلموا» لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر.

---

(1) في أ: الخطاب.

(2) محمد: 19.

أَنَّ الْحُكْمَ العَقْلِيَّ يَنْحَصِرُ فِي ثَلاَثَةِ أَقْسَامٍ: ....

حاشية الدسوقي

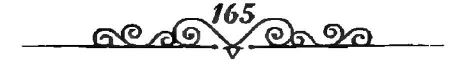
قوله (**أن**) أتىٰ بها وإن كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور ولا شاكا فيه اعتناء بذلك الانحصار، ففيه إشارة إلىٰ أنه ينبغي شدة الاعتناء بعلمه. قوله (**الحكم العقلي**) سيأتي تعريفه في الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشيء لآلته، فالحكم آلته العقل والحاكم هو [م|27ب] النفس وقول الشارح فيما يأتي (**والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل**)، ففيه تسمح كما يأتي، وتقييد الحكم بالعقلي لإخراج الحكم الشرعي والعادي فإنهما لا ينحصران في الأمور الثلاثة المذكورة، وفيه إشارة إلىٰ تقسيم الحكم إلىٰ عقلي وشرعي وعادي وإنما اقتصر المصنف علىٰ التكلم علىٰ العقلي لأن غالب الصفات دليلها عقلي، وإنما ذكر الشارح الشرعي لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت به وإنما ذكر العادي تتميما للأقسام.

واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف (**ويجب علىٰ كل مكلف إلخ**) وإنما قدم المصنف قوله (**اعلم أن الحكم العقلي إلخ**) لأن معرفة تلك الأقسام الثلاثة أعني الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع في هذا الفن لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله: يجب لله عشرون صفة ويستحيل عليه أضدادها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح[1] ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز أن يقع ما لا يريد، فمن لم يعرف حقائق تلك الأقسام لم يعرف ما أثبت ههنا ولا ما ينفي، فتلك الأقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من حيث الإثبات ولا النفي لأن ذلك فائدة هذا العلم.

قوله (**ينحصر في ثلاثة أقسام**) اعلم أن الوجوب عدم قبول الانتفاء، والاستحالة عدم قبول الثبوت، والجواز قبول الثبوت والانتفاء.

---

(1) في م: الأصلح.



حاشية الدسوقي

إذا علمت ذلك تعلم أن تلك[1] الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنىٰ الذي ذكره الشارح وهو إثبات أمر [أ|23ب] أو نفيه حتىٰ يكون الحصر من حصر الكل في أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل في الخل والعسل، وليست جزئيات للحكم بالمعنىٰ المذكور حتىٰ يكون من حصر الكلي في جزئياته كحصر الكلمة في اسم وفعل وحرف، وذلك لعدم صحة صدق الحكم علىٰ كل واحد من تلك الثلاثة، وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها في الواقع علىٰ حد انحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنىٰ أنها لا تخرج عنها، وحصر الحكم في تلك الثلاثة من حصر الشيء في أقسام صفة متعلقة وهو المحكوم به وعليه والنسبة، وذلك لأن كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما في قولك: الله قادر، وتارة يتصف بالاستحالة كما في قولك: شريك الله موجود، وتارة يتصف بالجواز كما في قولك: [م|28أ] الممكن موجود، ومعنىٰ عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه[2] والنسبة لا بد من اتصافه في الواقع بواحد من تلك الثلاثة، هذا كله إن رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنىٰ السابق بدون تقدير، فإن رجعناه له وقدرنا في الكلام مضافين بأن قلنا: ينحصر أي الحكم أي صفة متعلقه في ثلاثة أقسام كان الانحصار من انصار الكلي في جزئياته [لأنه حينئذ يصح الإخبار بالمقسم، فيقال الوجوب صفة متعلق الحكم وهكذا البقية لأن المنحصر حينئذ صفة المتعلق][3] وهي أمر كلي تحتها تلك الأقسام الثلاثة.

والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز إنما هي أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم لأن الحكم بالمعنىٰ المذكور لا يتصف إلا بالجواز،

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.

(3) في م: لأن المنحصر حينئذ صفة المتعلق.

الْوُجُوبِ، وَالإِسْتِحَالَةِ، وَالجَوَاز. فَالْوَاجِبُ: مَا لا يُتَصَوَّرُ ....

وكذا يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته إذا قدرنا مضافا في محلين أي وينحصر أي الحكم أي متعلقه وهو المحكوم به في ثلاثة أقسام؛ ذي الوجوب وذي الاستحالة وذي الجواز لأن ما يحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا، أو يقبل الثبوت فقط، أو الانتفاء فقط، فالأول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل.

قوله **(الوجوب)** قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لأنها ضد الوجوب وضد الشيء أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ما قبله عليه ولأنه كالمركب وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ما ترى ليوافق الوضع الطبع. قوله **(فالواجب)** قال المصنف في بعض كتبه إنما تعرضت في أصل العقيدة لشرح [124/أ] الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لأن المشتق أخص من مصدره الذي اشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس. قوله **(ما إلخ)** المناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به [والنسبة والمحكوم عليه][1] أن [يفسر ما بشيء ويجعل مصدوقه هذه الثلاثة][2]. قوله **(لا يتصور)** -بفتح حرف المضارعة- مبنيا للفاعل أي لا يمكن ولا يتأتى و-بضمها- مبنيا للمفعول، والمراد بالتصور حينئذ التصور الذي معه حكم وهو التصديق أي ما لا يصدق العقل بعدمه فالتصور كما يطلق على إدراك المفرد يطلق على الإدراك الصاحب[3] للمحكم وهو التصديق وهو المراد هنا، والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله في الجائز **(ما يصح إلخ)** إذ الصحة ترجع إلى[4] التصديق كذا قيل،

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: فسر بما مر.

(3) ساقط في م.

(4) في م: ل.

فِي الْعَقْلِ عَدَمُهُ. وَالْمُسْتَحِيلُ: مَا لاَ يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ.........

حاشية الدسوقي

وفيه أنه يشترط في القرينة اتصالها بالمجاز وهي هنا ليست كذلك إذ كل [م|28ب] تعريف منفصل عن الآخر، وحينئذ فلا يصح أن يكون ما في واحد منها قرينة على ما في الآخر، والأحسن أن يقال: إن القرينة معنوية وهي ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور في كلام المصنف التصديق فلا يقال: إن الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا.

والحاصل أن الواجب وإن تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العدم أي لا يدركه إدراكا جازما مطابقا للواقع لأن الواقع ونفس[1] الأمر انتفاء عدمه.

قوله (في العقل) الأولىٰ حذفه لأن الواجب لا يمكن ولا يتأتىٰ عدمه وجد عقل أم لا، وهذا الاعتراض إنما يتوجه علىٰ المصنف علىٰ قراءة "يَتصور" علىٰ[2] البناء للفاعل.

قوله (عدمه) أي خارجا، وأما ذهنا فقد يصدق بعدمه، وحينئذ فقوله (عدمه) أي عدم أفراده لا الأمر الكلي الذي فسرت ما به لأن الأمر الكلي لا وجود له إلا في الذهن، وما وجد في الذهن ممكن، والممكن قد يصدق العقل بعدمه.

إن قيل: هذا التعريف لا يشمل صفات السلوب لأن العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة. فالجواب أن المراد بعلمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لا أن المراد بعدمه أنه أمر عدمي، وحينئذ فتدخل صفات السلوب في التعريف لأن العقل وإن صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها.

قوله (ما لا يتصور في العقل) فيه ما سبق فلا عود ولا إعادة.

---

(1) في م: في نفس.　　(2) في م: ب.

وُجُودُهُ. وَالجَائِزُ: مَا يَصِحُّ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ. (ش) الحكم: هو إثبات أمر أو نفيه.

حاشية الدسوقي

قوله (وجوده) أي خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بوجوده، والمراد وجود أفراده لما سبق وأراد بالوجود [أ|24ب] الثبوت فيشمل ما إذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجودية أو حالا، وهذا على القول بثبوت الأحوال والحق أنه لا حال، وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت.

قوله (ما يصح) تفسر[1] ما بمحكوم به كما سبق، والصحة إما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له أي ما يصدق العقل بوجوده وعدمه، أو بالإمكان أي ما يمكن وجوده وعدمه، وعلى الثاني فلا حاجة لقوله (في العقل) لأن الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا، وقوله (وجوده وعدمه) أي في الخارج، والمراد وجود أفراده وعدمها كما مر.

قوله (الحكم إلخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف العام على إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا، ويطلق عند المناطقة على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا، ويطلق [م|29أ] على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه، ويطلق عند الأصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين إلخ. والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأول وحذف متعلق إثبات ونفي اتكالا على ظهور المراد، والمعنى إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر، فرجع ما قاله الشارح للمعنى الأول فإثبات أمر لآخر كقولك: زيد قائم والقدر واجبة لله[2]، ونفي أمر عن آخر كقولك: زيد ليس بقائم وشريك الله غير موجود، فخرج قولك زيد وقولك لا زيد فلا يسمى واحد منهما حكما لأن الأول وإن كان إثبات أمر لكن ليس لأمر[3] آخر، والثاني وإن كان نفيا لأمر لكن ليس عن آخر، وقول الشارح (أو نفيه) الضمير عائد على (الأمر) لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا،

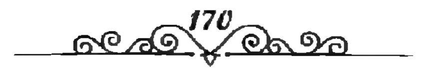
(1) في م: تفسير.
(2) ساقط في م.
(3) ساقط في أ.

فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق به بعد قولك زيد قائم، وهذا ليس من باب عندي درهم ونصفه لأن الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا وإنما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق، وأو في التعريف ليست للشك لأنها لا تدخل في التعريف رسما كان أو حدا لأن الشك لا يجامع التصور جزما الذي هو المقصود من التعريف وإنما هي للتنويع، وأو للتنويع تدخل في الرسم دون الحد لأنه يلزم على دخولها في الحد كون الفصل مساويا لماهيته، وأخص منها لأن الفصل الواقع في الحد مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه، والفرض مساواته لها، وقضية قوله (**إثبات أمر أو نفيه**) أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم: إنه الإيقاع والانتزاع أيضا، وكونه فعلا خلاف التحقيق إذ لا يحسن أن يكون للنفس فعل، وحينئذ فيؤول الإثبات بإدراك الثبوت، والنفي بإدراك الانتفاء، والإيقاع بإدراك الوقوع، والانتزاع بإدراك النزع، فرجع الأمر لقول المناطقة: إنه إدراك أن النسبة واقعة أي مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أي أو(1) ليست مطابقة للواقع، واختلف [أ|125] في الإدراك فقيل: إنه انفعال لأنه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتباري لا وجود له إلا في الذهن كالعقل، وقيل: إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق.

واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل حال أي سواء [م|29ب] قلنا إنه فعل أو انفعال أو كيف وإن كان المحكوم به قديما، قال الشيخ السكتاني: «والحكم بالمعنى المذكور لا يختص بالحمليات بل يكون في الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كما في إثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار في كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة،

---

(1) ساقط في م.





والحاكم بذلك: ....

حاشية الدسوقي

أو نفيه عند وجود الليل في نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس ليست طالعة، أو كانت منفصلة كما في إثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس في قولك: إما أن يكون النهار موجودا، وإما أن لا[1] تكون الشمس طالعة، أو نفيه في قولك: ليس إما أن يكون النهار موجودا، وإما أن[2] تكون الشمس طالعة لأن إثبات الأمر للآخر أو نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه فافهم ذلك ولا تتوهم اختصاص الحكم بالحمل وإن كانت أمثلة المؤلف مشعرة به أو تعتقد أن الحد غير جامع»[3] انتهىٰ كلامه. قال شيخنا العلامة العدوي: «والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنىٰ المذكور بالحمليات ولا يلتفت لما ذكره السكتاني من التعميم»[4] وتأمله.

قوله (**والحاكم بذلك**) أي بذلك الحكم لا بالمعنىٰ المذكور كما هو ظاهره بل بمعنىٰ المحكوم به علىٰ ما سبق، ففيه شبه استخدام ويصح أن يكون المشار إليه الأمر أي والحاكم بذلك الأمر المثبت لغيره وهو المحكوم به.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: أن لا.

(3) قال السكتاني: أقول: والتوفيق بالله، تعريفه للحكم بقوله (إثبات أمر أو نفيه الخ) شامل] لما إذا أثبتَّ الأمر للأمر علىٰ وجه حَمْلِهِ عليه كإثبات الحدوث للعالم بقولك: العالم حادث أو ممكن أو نفيه عنه كذلك، أو علىٰ وجه غيره كإثبات طلوع الشمس لوجود النهار مثلا، أو نفيه عنه عند وجود الليل، وكإثبات العناد مثلا بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس، كقولك: إما أن يكون النهار موجودا، وإما أن تكون الشمس طالعة، أو نفيه مثلا كقولك: ليس إما أن يكون النهار موجودا، وإما أن لا تكون الشمس طالعة، لأن إثبات الأمر للأمر أو نفيه صادق بكونه محمولا عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه، فافهم ذلك ولا تَتَوَهَّمْ اختصاص الحكم بالحملي وإن كانت أمثلة المؤلف تُشعر به وتعتقد أن الحد غير جامع. السكتاني، الحاشية، 126.

(4) لم أقف عليه.



إما الشرع أو العادة أو العقل، فلهذا انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام: شرعيّ، وعاديّ، وعقليّ....................................

حاشية الدسوقي

قوله (إما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التي شرعها وبينها الشارع وهي ليست حاكمة وإنما الحاكم الشارع. وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع، أو أن فيه حذف مضاف أي إما صاحب الشرع.

قوله (أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم، والحاكم حقيقة إنما هو النفس، وحينئذ فإسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من إسناد الشيء لآلته.

قوله (أو العادة) هي ما اعتاده الناس، وفيه مجاز الحذف أي وأهل العادة، وأن إسناد الحكم للعادة مجاز عقلي وإلا فالعادة ليست حاكمة وإنما الحاكم أهلها.

قوله (فلهذا) أي فلأجل أن الحاكم إما الشرع إلخ.

قوله (انقسم الحكم إلخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع أن الشرعي ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لأن الشرعي خطاب الله أي كلامه الأزلي وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية، والحكم بمعنى إثبات الأمر للأمر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على ما مر، وحينئذ فلا يكون الشرعي من أقسامه. وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح أن [م30أ] الحكم [ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم][1] يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا. وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعي كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على إثبات الشارع[2] أمرا لأمر كإثبات الوجوب للصلاة في قوله: الصلاة واجبة، أو نفيه أمرا عن [أ25ب] أمر كنفيه الجواز عن الزنا في قوله: الزنا لا يجوز وهكذا، وهذا من جملة أقسام الحكم المعرف بما مر.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.



فالشرعي: هو خطاب الله تعالىٰ المتعلّق بأفعال المكلفين.........................

حاشية الدسوقي

والحاصل أن الحكم الشرعي يطلق بإطلاقين؛ أحدهما من أقسام الحكم المعرف بما مر، والثاني ليس من أقسامه وهو الذي تعرض الشارح لبيانه ولو اقتصر علىٰ بيان الأول كان أولىٰ كذا ذكره(1).

قوله (**خطاب الله**) الخطاب مصدر خاطبه إذا وجه إليه الكلام، فالخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو حاضر، والمراد به هنا المخاطب به أي كلامه الأزلي الذي خاطب به عباده، وخرج بإضافة خطاب لله خطاب النبي ﷺ لأمته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمىٰ حكما شرعيا.

قوله (المتعلق) أي تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف، والمراد تعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب إذ لا يكون إلا متعلقا. ثم إن أخذ التعلق جزءا في تعريف الحكم الشرعي يقتضي أن الحكم بالمعنىٰ المذكور حادث لأن المراد بالتعلق التعلق التنجيزي وهو حادث بحدوث الأفعال، وهذا التعلق الحادث صفة للحكم، وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا، وهذا ما ذهب إليه المحلي وغيره، وذهب بعضهم إلىٰ أن الحكم قديم قائلا: إن التعلق ليس صفة حقيقية بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها.

قوله (**بأفعال المكلفين**) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم، والمتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله وبالجمادات وبقية الحيوانات فلا يسمىٰ ذلك الخطاب حكما شرعيا، والمراد بالأفعال جنسها الصادق بفعل واحد، فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا، والمراد بـ(**المكلفين**) جنسهم(2) الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق

---

(1) في م: ذكر. (2) في م: جنسها.

بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما، فدخل في قولنا بالطلب أربعة؛ ....:........

حاشية الدسوقي

بفعله ﷺ في خاصة نفسه، وقضية قوله (المكلفين) أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات، فالمناسب لمذهبه [م|30ب] إبدال قوله (المكلفين) بالآدميين، والمراد بالفعل ما يشمل النية والقول والاعتقاد.

قوله (بالطلب) حال من ضمير المتعلق، والباء للملابس من التباس الكلي وهو الخِطاب بجزئياته أعني الطلب والإباحة والوضع لهما وسيأتي لك بيانه، وخرج به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أو من حيث كونها قائمة بهم، فلا يقال لها حكم شرعي.

واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الأقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما أي من حيث دلالته علىٰ ذلك يقال له إيجاب، ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا. فظهرلك أن الخطاب كلي والإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة والوضع جزئيات له، ومن هذا تعلم أن المراد بـ(الطلب) الكلام الدال علىٰ كون الشيء مطلوبا حتىٰ يكون من أقسام الخطاب، [وأن المراد بالإباحة الكلام الدال علىٰ كون الشيء مخيرا فيه حتىٰ يكون من أقسام الخطاب،][1] وأن المراد بـ(الوضع) الكلام الدال علىٰ كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا حتىٰ يكون من أقسام الخطاب، وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتي للشارح. [أ|126]

قوله (لهما) أي للطلب والإباحة.

قوله (فدخل في قولنا بالطلب أربعة) الإيجاب والندب والتحريم والكراهة، وذلك لأن الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أو غير جازم وبطلب الترك كذلك.

(1) ساقط في م.



الإيجاب: وهو طلب الفعل طلبا جازما كالإيمان بالله وبرسله، وكقواعد الإسلام الخمس ونحوهما. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**الإيجاب**) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما، فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بـ(**الطلب**) الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما، والمراد بـ(**الفعل**) الفعل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات إذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنىٰ المصدري وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنىٰ الحاصل بالمصدر.

قوله (**طلبا جازما**) أي متحتما، أو إسناد الجزم للطلب مجاز عقلي إذ الجزم من أوصاف الطالب. قوله (**كالإيمان بالله**) أي كطلب[1] الإيمان بالله، وقضيته أن الإيمان فعل وهو أحد أقوال، وقيل: إنه انفعال، وقيل: إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة[2] وهذا هو التحقيق، والصواب أن التكليف [م131أ] بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل: لأن النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس، ألا ترىٰ أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس، وعلىٰ هذا التحقيق يقال المراد بالفعل في كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية. قوله (**بالله**) أي مما يجب له[3] وما يستحيل عليه وما يجوز عليه، وكذا يقال في قوله (**برسله**). قوله (**وكقواعد الإسلام الخمس**) أي وكطلب قواعد الإسلام الخمس، أعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من المستطيع.

---

(1) في م: للطلب.

(2) أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي القومي التونسي، **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**، (مؤسسة المعارف للطباعة والنشر: لبنان، الطبعة الأولىٰ 1429هـ/ 2008م)، 29.

(3) ساقط في أ.

والندب: وهو طلب الفعل طلبا غير جازم: كصلاة الفجر ونحوها. قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حد الإيجاب وما بعده (طلب الفعل) وطلب الكَف يؤذن بأن الكف غير فعل وهو تقريب. والتحقيق أن الكف فعل، إذ لا تكليف إلا بالفعل علىٰ ما تقرر في محله. وظاهر العبارة والندب: وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها. والتحريم: وهو طلب الكَفِّ عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما. والكراهة: وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم ....

حاشية الدسوقي

إن قيل: الإسلام هو الامتثال الظاهري لتلك الأشياء وإن لم يفعل، وحينئذ فلا معنىٰ لكون تلك الأشياء قواعد له. والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يعتد به اعتدادا كاملا إلا بفعلها كانت تلك الأشياء قواعد له بهذا المعنىٰ، أو أن المراد بـ(الإسلام) الهيئة الحاصلة من فعل تلك الأمور، وحينئذ فكونها قواعد له ظاهر. قوله (والندب) عطف علىٰ الإيجاب، والمراد بـ(الندب) خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم، فقول الشارح وهو طلب الفعل إلخ يقال فيه ما سبق. قوله (كصلاة الفجر) أي كطلب صلاة الفجر، والمراد بها ما نشاهد من الحركات والسكنات. قوله (ونحوها) أي من المندوبات.

قوله (والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما، فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ما سبق. قوله (كالشرك) أي كطلب الكف عن الشرك، وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية. ويجاب بما سبق من[1] أن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية. قوله (والزنا) هو الإيلاج في فرج لا تسلط له عليه شرعا باتفاق وهو فعل. قوله (ونحوهما) أي من أي[2] المحرمات.

قوله (والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم، فقول الشارح وهو طلب الكف إلخ يقال فيه نظير ما سبق.

---

(1) في م: ب. (2) ساقط في م.

كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود مثلا وأما الإباحة: فهي إذن الشارع في الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما. وأما الوضع لهما؛ أي للطلب والإباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أو مانعا لما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة في كلامنا تحت الطلب والإباحة.. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**كقراءة إلخ**) أي كطلب الكف [أ26ب] عن القراءة.

قوله (**وأما الإباحة** [م31ب] **إلخ**) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشيء مخيرا في فعله وتركه.

قوله (**في التخيير**) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشي مخيرا فيه بين الفعل والترك، وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة وإنما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع.

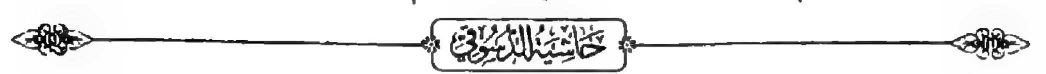
قوله (**بين الفعل والترك**) قيل: الأولىٰ أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا في تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل، ورد بأن الترك في الحقيقة فعل هو كف النفس.

قوله (**كالنكاح**) أي كالتخيير المتعلق بالنكاح، وقضيته أن النكاح الأصل فيه الإباحة مع أن التحقيق في مذهب الشارح أن الأصل فيه الندب. قوله (**فعبارة**) أي فمعبر به.

قوله (**عن نصب الشارع**) أي عن جعله الشيء سببا إلخ، وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أي الكلام النفسي وإنما هو صفة فعل، وليس كذلك بل هو نوع منه، وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أي كلامه الدال علىٰ جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا لكنه اتكل علىٰ القرينة وهي جعله سابقا الوضع من أنواع الخطاب.

قوله (**لما ذكر من الأحكام الخمسة**) أي وهي الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة.

فالسبب: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بالنظر إلىٰ ذاته: كالزوال مثلا، ......



قوله (**فالسبب**) إن جعلت أل للعهد والمعنىٰ فالسبب المعهود وهو الذي وضعه الشارع لما ذكر من الأحكام وهو متعلق خطاب الوضع (**ما يلزم إلخ**) كان تعريفا بالأعم، إن جعلت ما واقعة علىٰ شيء لصدق التعريف بالسبب العقلي والعادي والشرعي، والتعريف بالأعم جائز عند الأقدمين من المناطقة، وإن جعلتها واقعة علىٰ موضوع شرعي أي موضوع شرعي يلزم إلخ، أي شيء جعل الشارع وجوده علامة علىٰ وجود غيره وجعل عدمه علامة علىٰ عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعي لا أعم منه ولا أخص، وإن جعلت أل للحقيقة والمعنىٰ وحقيقة السبب أعم من كونه [م|132] شرعيا أو غير شرعي تعين جعل ما واقعة علىٰ شيء.

قوله (**ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود**) ما جنس في التعريف، وقوله (**يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود**) فصل أخرج به الشرط والمانع لأن الشرط وإن كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، ولأن المانع يلزم [أ|127] من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، وأخرج به أيضا الدليل علىٰ الحكم من الكتاب والسنة والإجماع، فإن الدليل وإن لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم، فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فإنه يلزم طرده وعكسه، فيؤثر بطرف الوجود في الوجود وبطرف العدم في العدم وهو معنىٰ قولهم: السبب يؤثر بطرفيه.

قوله (**إلىٰ[1] ذاته**) رجعه الشارح لطرف الوجود، وغير الشارح رجعه للجملتين أي ما يلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته. أما رجوعه للجملة الثانية فلإدخال السبب الذي قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح،

---

(1) في م: ل.

فإن الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر، فيلزم من وجوده وجوب الظهر، ومن عدمه عدم وجوبها. ....

حاشية الدسوقي

فإنه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته. وأما رجوعه للأولىٰ فلإدخال سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فإن له سببان؛ الشمس والسراج كل منهما يخلف الأخر عند عدمه، فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته، وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون المسبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله **(لذاته)** للجملة الأولىٰ لإدخال ما ذكر إذا لوحظ فرد من أفراد السبب، أما إذا أريد به جنس السبب المتحقق في كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع قوله **(لذاته)** للجملة الأولىٰ لإدخال ما ذكر لأنه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشيء.

فإن قلت: إنه لا حاجة لقوله **(لذاته)** مع الإتيان بمن المفيدة للتعليل في قوله **(من عدمه ومن وجوده)**، وإضافة كل من العدم والوجود للضمير. قلت: بل الإتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنىٰ عند.

قوله **(فإن الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر إلخ)** الأولىٰ أن يقول سببا لإيجاب الظهر، وقد يجاب بأن الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وإن اختلفا اعتبارا، فالحكم إذا نسب للحاكم يسمىٰ إيجابا وإذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمىٰ وجوبا، وكذا يقال في الحرمة والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل. قوله **(فإن الشارع وضعه سببا)** جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر إذ لا يقول به أهل السنة. قوله **(فيلزم من وجوده وجوب الظهر)** فيه أن الوجوب حكم شرعي فكيف ينعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم. قلت: قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا، والتعلق التنجيزي ينعدم ويتجدد،

وإنما قلنا بالنظر إلىٰ ذاته لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرط، وذلك لا يقدح في تسميته سببا لأنه لو نُظر إلىٰ ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب. وأما الشرط: فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ....

حاشية الدسوقي

وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم [م|32ب] قيام الحوادث بذاته تعالىٰ لأنه من الإضافات علىٰ أننا لو قلنا: إن الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها، فنقول: إن الأسباب والشروط علامات لا مؤثرات، وحينئذ فلا يرد الإشكال، وذلك لأن اللازم وهو أنه يلزم من العلم بالأمارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافي وجود القديم في نفس الأمر، فظهر لك أن الإشكال منتف سواء قلنا إن الحكم حادث أو قلنا إنه قديم.

قوله (**وإنما قلنا إلخ**) ظاهره رجوع قوله (**لذاته**) للجملة الثانية لإدخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب، وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه، وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الأولىٰ أيضا. ثم إن قوله (**وإنما قلنا إلخ**) يقتضي أن قوله (**لذاته**) من تتمة التعريف، وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا لـ(**ما**) لا للسبب وإلا لزم الدور لتوقف الشيء علىٰ [أ|27ب] نفسه. قوله (**لأنه قد لا يلزم إلخ**) الضمير للحال والشأن. قوله (**وأما الشرط إلخ**) ما قيل في أل في السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا. قوله (**ما يلزم من عدمه العدم**) ما جنس في التعريف، وقوله (**يلزم من عدمه العدم**) فصل أخرج به المانع والدليل، فإن كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم، ودخل السبب فأخرجه بقوله (**ولا يلزم من وجوده إلخ**) [لأن السبب وإن كان يلزم من عدمه العدم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود][1] كما أخرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم، ولا ضرر في خروج الشيء بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، كان مؤثرا بطرف العدم في العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا في وجود ولا في عدم.

---

(1) ساقط في أ.

لذاته، ومثاله الحول بالنسبة إلىٰ وجوب الزكاة في العين والماشية، فإنه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذُكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (لذاته) راجع للجملة الثانية فقط بجزأيهما، أي ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الأسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فإنه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الأسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته، وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجود العدم كما لو انتفت الأسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فإنه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا[1] بالنظر [لوجود الشرط][2] بل بالنظر [م33أ] لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الأسباب، ولا يرجع قوله (لذاته) للجملة الأولىٰ، أعني قوله **(ما يلزم من عدمه العدم)** لأن الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشي.

بقي شيء آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع، وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين المتساويين كالإنسان والناطق، وباللازم المساوي للزومه، فإن كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته، وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فإنه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده، وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فإنه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده.

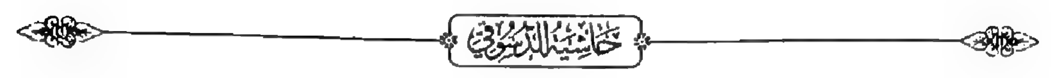
وأجيب بأن هذا تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين أو أن ما واقعة علىٰ موضوع شرعي فخرجت هذه المذكورات.

---

(1) ساقط في م.　　(2) ساقط في م.



لتوقف وجوب الزكاة علىٰ ملك النصاب ملكا كاملا. ....



قوله (**لتوقف وجوب الزكاة علىٰ ملك النصاب**) أي الذي هو سبب في الوجوب، أي ولتوقفه أيضا علىٰ عدم الدين الذي هو مانع منه بالنسبة للعين.

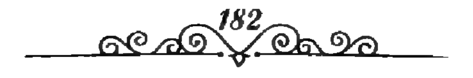
والحاصل أن الحول شرط في وجوب الزكاة، وملك النصاب سبب في وجوبها، والدين مانع من وجوبها لكن في خصوص العين، فإذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب، فإن حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب، فقوله (**لتوقف إلخ**) علة لقوله (**ولا يلزم**) بشقيه، وانظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال حيث جعلوا الأول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول إنما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين، وجعلوا الثاني سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فإن تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول، فلم لم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب، وعند التخلف يدعي أنه لمانع أو يجعل كل منهما [أ|28أ] شرطا غير مقتض للوجوب، وعند وجود الوجوب يقال: إن الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع، كذا بحث العلامة الشاوي(1).

قوله (**فإنه يلزم من عدم تمام الحول إلخ**) زاد لفظ (**تمام**) وإن كان غير ضروري الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول [م|33ب] إذ أثر(2) الشيء قد يعطي حكم كله.

---

(1) هو يحيىٰ بن محمد بن محمد بن عبد الله، أبوزكرياء الشاوي المليـاني الجزائري (1030-1096هـ)، مفسر، من فقهاء المالكية. ولد بمليانة وتعلم بالجزائر. وأقام مدة بمصر في عودته من الحج سنة 1074 وتصدر للإقراء بالأزهر. ثم رحل إلىٰ سورية والروم (تركيا) ومات في سفينة، راحلا للحج، ونقل جثمانه إلىٰ القاهرة. له حواش وشروح، منها: توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد، حاشية علىٰ شرح أم البراهين للسنوسي، رسالة في أصول النحو، شرح التسهيل لابن مالك، المحاكمات بين أبي حيان والزمخشريّ. الزركلي، الأعلام، 8/ 169.

(2) في م: إذا كثر.



وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، مثاله الحيض، فإنه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا، ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها، لتوقف وجوبها علىٰ أسباب أخر ....

حاشية الدسوقي

قوله (ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس في التعريف وما بعده فصل خرج به السبب والشرط، فإن كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود، والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كما مر. قوله (لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيهما، أي ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته، أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند انتفاء المانع ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا، ولا يرجع للجملة الأولىٰ أعني قوله (ما يلزم من وجوده العدم) لأن المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشيء [وزاد لفظ (مثلا) لدفع توهم أن المانع إنما أن يكون مانعا لوجوب دونه غيره. قوله (آخر) الأولىٰ حذفها لاقتضائها أن الحيض سبب وليس كذلك][1] أي سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد، فإذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام، وإن قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم[2] دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب أيضا، فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لأن العلل أمارات علىٰ الحكم فيصح تعددها إذ لا مانع من كون الشيء له أمارات متعددة، قاله ابن الحاجب[3][4].

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

(3) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب (ت. 646هـ/ 1249م) فقيه مالكي، من كبار المعلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجبا فعرف به. من تصانيفه: منتهىٰ السول والأمل في علمي الأصول والجدل في أصول الفقه، ومختصر منتهىٰ السول والأمل، والإيضاح في شرح المفصل للزمخشري. الزركلي، الأعلام، 4/ 211.

(4) لم أقف عليه.

قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل. فخرج من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه، أعني طرفي وجوده وعدمه. ....

حاشية الدسوقي

وقال الفخر: «الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب إذ لا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع إلا إذا وجد السبب المقتضي للحكم إذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضي للحكم موجود لكن انتفى[1] الحكم لوجود المانع، والقول الأول هو المأخوذ من حد المانع لأن قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما إذا وجد السبب المقتضي أو فقد»[2].

[قوله (أخر) الأولى حذفها لاقتضائها أن الحيض سبب وليس كذلك، وزاد لفظ (مثلا) لدفع توهم أن المانع أن يكون مانعا من الوجوب دون غيره][3].

قوله (قد تحصل عند عدم الحيض) أي فيحصل الوجوب حينئذ.

وقوله (وقد لا تحصل) أي فلا يحصل الوجوب.

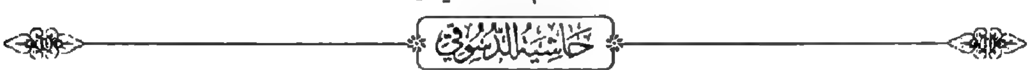
قوله (فخرج) أي نتج وتحصل من هذا.

قوله (يؤثر بطرفيه إلخ) أي فيؤثر بطرف وجوده في وجود المسبب ويؤثر بطرف[4] عدمه في عدم المسبب، والمراد بالتأثير الاقتران فقوله (يؤثر بطرفيه) أي يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب، وليس المراد بالتأثير الإيجاد والاختراع لأن المصنف من أكابر [م|134] أهل السنة وكتبه مشحونة بنفي تأثير الأسباب في مسبباتها والشروط في مشروطاتها والموانع في ممنوعاتها والمؤثر في المسببات والمشروطات والممنوعات إنما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن إيجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب وإعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب، وهكذا يقال في الباقي.

---

(1) في م: انتفاء.
(2) لم أقف عليه.
(3) ساقط في أ.
(4) في م: في طرف.

والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط في العدم فقط. والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط في العدم فقط، ومحلّ استيفاء ما يتعلق بمباحث الحكم الشرعي في فن الأصول ....



قوله (**يؤثر بطرف عدمه في العدم**) أي في عدم المشروط بمعنىٰ أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط، وقد علمت مما تقدم أن[1] الأحكام خمسة؛ [أ/28ب] إيجاب وندب وتحريم وكراهة وإباحة، وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع:

فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال، وشرطه البلوغ، ومانعه الحيض،

والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت، وشرطه الطهارة، ومانعه الحيض أو صلاة العصر بالفعل،

والحرمة كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة، ولها مانع وهو الاضطرار، ولها شرط وهو عدم الاضطرار،

والإباحة كالتخيير في البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه، وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة، وكالتخيير في النكاح وله موانع كأن تكون الزوجة محرما، وسببه العقد، وشرطه خلوها من العدة.

قوله (**المباحث**) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا، وأما البحث فهو إثبات المحمولات للموضوعات، والمراد بالمحل الحلول أي وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التي يبحث فيها عن الحكم الشرعي في فن الأصول، وإنما جعلنا محل بمعنىٰ حلول لئلا يلزم ظرفية الشيء في نفسه لأن فن الأصول هو محل الاستيفاء المذكور لا أنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر، وقد يقال: إن محل الاستيفاء المذكور بعض فن الأصول فهو من ظرفية الجزء في الكل فلا داعي لتأويل المحل بالحلول.

---

(1) ساقط في م.

وأما الحكم العادي فحقيقته إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما ....

حاشية الدسوقي

قوله (إثبات الربط بين أمر وأمر إلخ) الإثبات في الأصل إدراك الثبوت، والمراد به هنا مجرد الإدراك فيجرد عن بعض معناه، والربط هو التعلق والارتباط، والمراد به النسبة الحكمية وبين ظرف في محل نصب على الحال، والمراد بالأمرين الموضوع والمحمول، فمتى أريد بأحدهما أريد بالآخر الآخر، وحينئذ فالمعنى فحقيقته إدراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع.

واعلم أن الشارح قد عرّف الحكم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام بأنه إثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الإثبات [م|34ب] للأمر المحمول المثبت أو المنفي [وهو هنا][1] في تعريف الحكم العادي، قد[2] أضاف الإثبات للربط أي النسبة الحكمية فمتعلق الإثبات فيهما قد اختلف، وحينئذ لم يكن الحكم العادي المعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بأنه إثبات أمر لأمر وهو قد جعله من أقسامه، فكان المناسب لذلك أن يقول: فحقيقته إثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس. وأجيب بأن إثبات الربط بين أمرين مستلزم لإثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادي ما مر على أن الإثبات فيما مر قد فسر بإدراك الثبوت، والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الإثبات فيما مر في المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل.

قوله (وجودا وعدما) تمييز راجع لكل من الأمرين على البدل أي إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه، وعليه ففيه حذف من الأول لدلالة الثاني بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف أي من جهة وجودهما أو عدمهما، ودخل تحت [أ|29] هذا الكلام أقسام الربط الأربعة وهي؛ ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الأكل، وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل، وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الأكل، وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل، فإدراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا.

---

(1) في م: وهذا.

(2) ساقط في أ.

بواسطة تكرّر القران بينهما على الحسّ، مثال ذلك: الحكم على النار بأنها محرقة، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بواسطة تكرر القران**) أي الاقتران بينهما أي بين الأمرين، وإضافة (**واسطة**) لما بعدها بيانية، وهذا فصل مخرج لإدراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذي بين زوال الشمس ووجوب الظهر، وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما، فالأول ربط شرعي والثاني عقلي، وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى إدراك هذا الربط حكما عاديا.

[والحاصل أن الربط العادي ما توقف على التكرر فإدراكه يسمى حكما عاديا،][1] وأما الربط الشرعي والعقلي فلا يتوقف على تكرر فإدراك الأول يسمى حكما شرعيا وإدراك الثاني يسمى حكما عقليا، وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين، فإذا لم يقع إلا مرة واحدة لم يكن ذلك الشيء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادي، فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان إثبات الإحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل في الحكم العقلي، لأن هذا من جائزات الأحكام [م|35أ] كما يأتي.

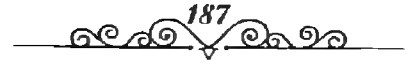
واعلم أن كون التكرار مستندا لحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه، أو على غيره ممن يقلده في ذلك الحكم كحكم الواحد منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء في ذلك.

قوله (**على الحس**) متعلق بتكرر، والمراد بالحس ما يشمل الظاهري والباطني، فربط الإحراق بالنار أي اقترانهما يتكرر على الحس الظاهري، وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطني وهو المسمى بالوجدان.

قوله (**الحكم على النار بأنها محرقة**) أي بقولك النار محرقة.

---

(1) ساقط في م.



فهذا حكم عادي إذ معناه أن الإحراق يقترن بمس النار في كثير من الأجسام لمشاهدة تكرّر ذلك على الحس،..

حاشية الدسوقي

قوله (**فهذا**) أي الحكم على النار بأنها محرقة، أي إدراك ثبوت الإحراق لها مستندا إلى تكرر القران بين النار والإحراق على الحس حكم عادي. قوله (**إذ معناه**) أي معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا: النار محرقة أن الإحراق يقترن إلخ، وهذا كلام مبني على المسامحة وذلك لأن قولنا: النار محرقة خبر من الإخبار، وقد اختلفوا في معنى الخبر ومدلوله، فقيل: هو الحكم بالنسبة التي تضمنها، وقيل: نفس النسبة، فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أي إدراك ثبوت قيامه، وقيل: نفس ثبوت قيامه، وحينئذ فمعنى النار محرقة إدراك ثبوت الإحراق للنار وثبوت الإحراق لما على معنى أنها سبب في[1] الإحراق لا مؤثرة فيه، وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادي إثبات الربط وقياسه أن المعنى هنا إدراك ثبوت الإحراق للنار. قوله (**بمس النار**) أي بالنار المماسة لما أحرقته، فلا يخالف ما مر من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار وإحراق الجسم الممسوس. قوله (**في كثير إلخ**) أشار بذلك إلى أن بعضها لا تؤثر [أ|29ب] فيه كالخليل ﷺ، وكبعض الحيوانات كالسمندو وبعض المعادن كالياقوت، فقوله (**في كثير من الأجسام**) في بمعنى اللام متعلق بالإحراق، أي لكثير من الأجسام لا لكلها لتخلفه [ذلك الاقتران][2] في بعضها. قوله (**لمشاهدة تكرر ذلك على الحس**) الإشارة راجعة للإحراق أي لمشاهدة تكرر الإحراق عند الاقتران. وقوله (**على الحس**) متعلق بتكرر أي لمشاهدة تكرر الإحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح إضافة تكرر القران، فمقتضاه أن الإشارة ترجع للقران، وفيه أن المشاهد الإحراق المتكرر لا الاقتران، وأراد بالحس نفس الحاسة لا الإدراك بها.

---

(1) في م: ل.　　　(2) ساقط في أ.

وليس معنىٰ هذا الحكم أن النار هي التي أثرت في إحراق ما مسته مثلا أو في تسخينه إذ هذا المعنىٰ لا دلالة للعادة عليه أصلا، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الاقترانُ فقط بين الأمرين، أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وليس معنىٰ هذا الحكم إلخ**) مقتضاه أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار [م/35ب] وإحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله، إذ معناه أن الإحراق يقترن بمس النار، فإن الطرفين علىٰ هذا الإحراق والمس، وقد تقدم الجواب عنه بأن معنىٰ قوله (**بمس النار**) أي بالنار الماسة، وحينئذ فلا مخالفة، والمأخوذ من كلامه في شرح المقدمات أن الأمرين اللذين[1] أدرك العقل للربط بينهما النار وإحراق الجسم لأنه قال في قوله (**وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة**) هذا رد علىٰ من زعم تأثير أحدهما في الآخر، والقائل بالتأثير إنما قال: النار تؤثر في إحراق الممسوس لأن المس هو الذي أثر في الإحراق[2]. قوله (**وليس معنىٰ هذا الحكم أن النار إلخ**) أي ليس معنىٰ الحكم بأن النار محرقة إدراك ثبوت الإحراق لها علىٰ أنها هي التي أثرت الإحراق لما مسته. قوله (**وإنما غاية ما دلت عليه العادة إلخ**) أي إن غاية ما تفيده العادة الاقتران بين النار والإحراق [أي حصولهما معا علىٰ سبيل الاقتران][3] ولم تفد تأثيرها هي أو غيرها فيه، فتعين المؤثر في الإحراق لم يستفد من العادة، هذا كلامه وبحث فيه بعضهم بأن الذي يستفاد من العادة هو ثبوت الإحراق للنار، وكون ذلك من حيث إن النار سبب فيه أو مؤثرة فيه[4] فشيء آخر، فأهل السنة يقولون بثبوت الإحراق لها من حيث إنها سبب وغيرهم يقول من حيث إنها مؤثرة[5]. قوله (**الاقتران فقط بين الأمرين**) أي الثبوت للأمرين علىٰ سبيل الاقتران كما سبق.

---

(1) في م: التي.

(2) السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف بيروت، الطبعة الأولىٰ، 1430هـ/ 2009م، 69.

(3) ساقط في م. (4) ساقط في م.

(5) زيادة في المطبوع: قوله (الاقتران فقط بين الأمرين) أي الثبوت الأمرين علىٰ سبيل الاقتران كما سبق.

ولا منها يتلقىٰ علم ذلك، وقس علىٰ هذا سائرَ الأحكام العادية ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك مما لا ينحصر، وإنما يتلقىٰ العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلي العقل والنقل، ....



قوله (ولا منها يتلقىٰ إلخ) أي إنه لا يتلقىٰ ولا يستفاد علم الفاعل علىٰ[1] حقيقة من العادة بل غاية ما يتلقىٰ منها هو ما قدمناه من الاقتران بين الأمرين علىٰ ما ذكره.

قوله (ككون الطعام مشبعا) فيه تسمح لأن الكونية المذكورة ليست حكما فالأولىٰ كإدراك ثبوت الشبع للأكل والري للماء والإضاءة للشمس والقطع للسكين، فهذه أحكام عادية لأن غاية ما تفيده العادة مقارنة الشبع للأكل والري للماء والإضاءة للشمس، ولا تفيد تعيين المؤثر في الشبع هل هو للأكل أو غيره وكذا يقال فيما بعد، هذا كلامه.

قوله (من دليلي العقل والنقل) أي من الدليل العقلي والنقلي الدال كل منهما علىٰ ثبوت الوحدانية له تعالىٰ في الأفعال، فالنقلي كقوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾[2] والعقلي هو أن تقول: لو كان لغيره تعالىٰ تأثير في شيء من الكائنات لكان تعالىٰ عاجزا عن ذلك الممكن لكن [أ|30] التالي باطل إذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان تعالىٰ عاجزا عن غيره أيضا للتماثل[3] لكن التالي باطل إذ لو كان عاجزا لما وجد شيء من الكائنات [م|36] لكن التالي باطل.

واعلم أن الدليل العقلي مستقل بإثبات الوحدانية. وأما الدليل النقلي فقيل: إنه يستقل أيضا بإثباتها وهو رأي الفخر ومن وافقه، وقيل: إنه لا يستقل وهو مذهب المحققين، قال المصنف في الكبرىٰ: «وهو رأيي»[4]

(1) ساقط في أ. (2) الإنعام: 102. (3) في م: لتنافيه.

(4) أحمد بن العاقل الديماني، شرح العقيدة الكبرىٰ، اعتناء: نزار حمادي، (تونس: دار الإمام ابن عرفة، د.ت)، 24.

وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى عَزَّوَجَلَّ باختراع جميع الكائنات عموما، وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلا.........................

حاشية الدسوقي

لما يلزم عليه من الدور كما سيأتي بيانه من توقف الوحدانية على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية، فقول الشارح (**وإنما يتلقى فاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلي العقل والنقل**) يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأي الفخر، ويحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل.

قوله (**وقد أطبق العقل**) أي الدليل العقلي والشرعي. قوله (**عموما**) حال من الكائنات أي حالة كونها معمما فيها، أي سواء كانت تلك الكائنات ذواتا أو صفاتا أو فعلا، كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية، كانت خيرا أو شرا. قوله (**وأنه لا أثر**) أي لا تأثير. وقوله (**لكل ما سواه**) الأولى حذف كل لئلا يتوهم أنه[1] من سلب العموم وأن المنفي تأثير كل ما سواه، وأما تأثير بعض ما سواه فغير منفي مع أن القصد عموم السلب، فالمنفي تأثير ما سواه كلا أو بعضا، وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها. قوله (**جملة وتفصيلا**) أي حالة كون ذلك الأثر مجملا أو مفصلا، أي مبينا خلافا لما نقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[2] وهو بريء منه من أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين؛ قدرة الله وقدرة العبد وأنه جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية، فالصلاة لها حيثيتان؛ حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة،

---

(1) ساقط في م.

(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، (ت. 418هـ/ 1027 م) عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتب: الجامع في أصول الدين، رسالة في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. مات في نيسابور، ودفن في أسفرايين. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 61.

وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية ....

حاشية الدسوقي

فهي من حيث كونها فعلا مخلوقة لله، ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد، وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله، ومن حيث كونه إيذاء أو تاديبا مخلوق للعبد. فقد أثبت للعبد تأثيرا على طريق التفصيل.

فإن قلت: يشكل على قوله (ولا أثر لما سواه) أن القدرة تؤثر في المقدور والإرادة تخصصه. قلت هذا كلام مبني على المساهلة إذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والإرادة دخل في التأثير والتخصيص نسبا إليهما على أنا لا نسلم أن القدرة والإرادة من السوي؛ لأن [م|36ب] المراد بما سواه ما كان مغايرا له منفصلا عنه، والصفات ليست عينا ولا غيرا أي ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفصال وانفكاك بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها.

قوله (وقد غلط قوم إلخ) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام؛ فمنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها [أ|30ب] وذاتها، والتلازم بينهما عقلي، وهذا كافر إجماعا، ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة أودعها الله فيها، والتلازم بينهما عادي، وهذا في كفره قولان؛ والصحيح عدم كفره، ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون: إن العبد يخلق أفعال نفسه بقوة أودعها الله فيه وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه، ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية كالإحراق والري والشبع هو الله وحده إلا أنه يعتقد أن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها، فمتى وجدت النار وجد الإحراق ومتى وجد الأكل وجد الشبع وهذا غير كافر إجماعا إلا أن هذا الاعتقاد جهل، وربما جره ذلك الجهل إلى الكفر لأنه يلزمه إنكار ما خالف العادة، فربما أنكر البعث وإحياء الموتى فيكفر، وذلك لأن العادة أن الميت إذا مات يوضع في القبر ولا يحيا بعد ذلك، فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث وإحياء الموتى فيكفر،

فجعلوها عقلية، وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أنه يوجد معه، إما بطبعه أو بقوّة أُودعت فيه، فأصبحوا وقد باؤوا بهوس.........................

حاشية الدسوقي

ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادي يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب، وهذا الاعتقاد هو المنجي عند الله وهو اعتقاد أهل السنة.

إذا علمت هذا فنقول لك إن ظاهر الشارح يقتضي أن الفرق التي وقع منها الغلط فرقتان فقط[1]؛ من قال إن الأسباب تؤثر بطبعها، ومن قال: إنها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة، فسكت عن الفرقة الثالثة وهي التي تسند إيجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول: إن الربط بين الأسباب والمسببات عقلي لا يمكن تخلفه، وظاهر الشارح أيضا يقتضي أن من قال: إن الأسباب تؤثر بقوة يقول: إن الربط بين الأسباب والمسببات عقلي مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلي كما ذكره في شرح المقدمات[2].

قوله (**فجعلوها**) أي فجعلوا متعلقها وهي الأسباب والمسببات عقلية، أي جعلوا التلازم بين متعلقها عقليا. قوله (**كل أثر منها**) أي من متعلقها [م|37أ] وهي المسببات، وقوله (**لما**) أي لسبب جرت العادة أنه أي الأثر يوجد معه أي مع السبب كالشبع الذي يوجد مع الأكل.

قوله (**فأصبحوا**) أي فصاروا. قوله (**وقد باؤوا**) أي في حال كونهم قد انقلبوا.

قوله (**بهوس**) خبر أصبح، أي ملتبسين بهوس أي بطرف من الجنون، والهوس في الأصل دوران في[3] الرأس يعتري الإنسان فيصير يتكلم بما لا معنىً له، [ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لأن من شأنها أن لا تصدر إلا ممن عنده نوع من الجنون][4].

---

(1) ساقط في م.

(2) محمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى: 1430هـ/ 2009م)، 110.

(3) ساقط في م.

(4) ساقط في م.

ذميم، وبدعة شنيعة في أصول العقائد وشرك عظيم، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، نسأله سبحانه النجاة إلىٰ الممات من مضلّات الفتن، والمرورَ ظاهرا وباطنا علىٰ أهدىٰ سنن، ....

حاشية الدسوقي

قوله (ذميم) -بالذال المعجمة- من الذم ضد المدح أي مذموم غير ممدوح و-بالدال المهملة- معناه القبيح [131أ] ضد الحسن، وقوله (بهوس ذميم) راجع لقول من قال: إن الأسباب العادية[1] تؤثر بطبعها، وقوله (وبدعة شنيعة) أي قبيحة راجع لقول من قال: إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها، وقوله (وشرك عظيم) يصلح[2] رجوعه لكل من القولين لأن الشرك منه ما يكفر كالأول ومنه ما لا يكفر وإنما يفسق كالثاني. قوله (في أصول الدين) الإضافة للبيان. قوله (من مضلات الفتن) أي من الفتن المضلة، والفتن جمع فتنة وهي الأمر الذي يمتحن الله به عبده، كما إذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة، فإن هذه فتنة مضلة لأنها ربما أوقعت غير الموفق في الضلال، وأما الموفق فلا يضل بل يقول: إن نعم الله القسمان؛ معنوية وهي العلم لأن اللذة به معنوية وحسية، فالمولىٰ أعطىٰ النعم المعنوية للعلماء وأعطىٰ النعم الحسية لغيرهم. فالمعنوية أعظم من الحسية وأنشد بعضهم في هذا المعنىٰ:

«كم عالم يسكن بيتا بالكرا	وجاهل يملك قصورا وقرىٰ
لما قرأت قوله سبحانه	نحن قسمنا بينهم زال المرا»[3]

قوله (والمرور) عطف علىٰ (النجاة) أي نسأله أن يمر ظاهرنا وباطننا علىٰ أهدىٰ طريق أي علىٰ طريق هاد ومستقيم، ومراده بـ(ظاهره) لسانه وبـ(باطنه) قلبه، وكأنه قال: نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارا علىٰ الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه إلا بما في النطق به ثواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب.

(1) ساقط في م. (2) في م: يصح. (3) لم أقف عليه.



بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وأما الحكم العقلي فهو عبارة عما يدرك العقل بمجرده ثبوتَه أو نفيه..

حاشية الدسوقي

قوله (**بجاه إلخ**) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد، أي بمنزلته عندك يا الله.

قوله (**عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه**) أي عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود في قولك: الله واجب الوجود، أو نفيه أي انتفاؤه بقرينة مقابلته بالثبوت، وذلك كوجود الشريك في قولك: شريك [م37ب] الباري ليس موجودا، ويحتمل وقوع (ما) على نسبة أي عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أي مطابقتها للواقع ونفيها أي عدم مطابقتها للواقع، وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلي من أفراد مطلق الحكم الذي عرفه سابقا بأنه إثبات أمر أو نفيه لأن الحكم العقلي إما المحكوم به الذي يدرك العقل ثبوته أو نفيه أو النسبة التي يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها، والحكم المطلق إدراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه. فلو قال: فهو عبارة عن إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع لكان ظاهرا، ولك أن تجعل (ما) واقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الإثبات والنفي أي إدراك الثبوت والانتفاء، وتجعل الضمير في قوله (**يدرك العقل ثبوته**) راجعا [أ31ب] للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام، ويراد بـ(**ثبوتها**) وقوعها ومطابقتها لما في الخارج، ويراد بـ(**نفيها**) عدم وقوعها ومطابقتها لما في الخارج، وكأنه قال: الحكم العقلي عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أو عدم وقوعها، والأول في القضية الموجبة والثاني في القضية السالبة، وعلى هذا الاحتمال يكون العقلي من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل.

وقوله (**يدرك العقل**) نسبة الإدراك فيه للعقل مجاز عقلي من نسبة الشيء لآلته لأن المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل.

من غير توقف علىٰ تكرر ولا وضع واضع، وهذا الثالث هو الذي تعرضنا له في أصل العقيدة، فقولنا (الحُكْمَ العَقْلِيَّ) احتراز من الشرعي والعادي، وقد عرفت معناهما. قوله (يَنْحَصِرُ فِي ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ) يعني أن كل ما يتصور في العقل ....

حاشية الدسوقي

قوله (من غير توقف علىٰ تكرر) أي فإذا حكم بأن شرب القهوة أو أكل الضأن يذكي الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا، وأما إذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان الحكم عاديا، فقوله (من غير توقف علىٰ تكرر) مخرج للحكم العادي وهو متعلق بـ(يدرك).

قوله (ولا وضع واضع) خرج الحكم الشرعي فإنه متوقف علىٰ وضع الواضع وهو التعلق التنجيزي، والحاصل أن الحكم الشرعي هو كلام الله الأزلي المتعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا، فالشرعي متوقف علىٰ التعلق التنجيزي لأخذه في مفهومه وهو وضع منسوب لواضع أي لجاعل وهو المولىٰ، والمراد بكون المولىٰ واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بإرادته والإتيان بهذا القيد لإخراج الحكم الشرعي فيه نظر لأن الحكم الشرعي وهو خطاب الله إلخ لم يكن داخلا في (ما) الواقعة علىٰ النسبة أو المحكوم به أو علىٰ الحكم بالمعنىٰ السابق [م|138] حتىٰ يحتاج لإخراجه بهذا القيد.

قوله (وهذا الحكم الثالث هو الذي تعرضنا له إلخ) إنما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لأقسامه ولأن العقائد أحكام عقلية، ولهذا كانت علىٰ نحو أقسامه.

قوله (في أصل العقيدة) الإضافة للبيان. قوله (فقولنا) أي في العقيدة.

قوله (يعني[1] أن كل ما يتصور في العقل) أي كل ما يصدق به العقل من النسب الحكمية وكل ما يدركه من الأمور التي يحكم بها علىٰ غيرها أو يحكم عليها بغيرها.

---

(1) في م: بمعنىٰ.

أي يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أو أحوال قديمة أو حادثة لا يخلو عن هذه الثلاثة أقسام، أي لا بد له أن يتصف بواحد منها، إما بالوجوب أو الاستحالة أو الجواز وقوله (فَالْواجِبُ مَا لا يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ عَدَمُهُ.) يعني أن الواجب العقلي هو الأمر الذي لا يُدرَك في العقل عدمه، يعني إما ابتداء بلا احتياج ....

حاشية الدسوقي

قوله (أي يدركه) قد علمت فيما سبق أن الإسناد في ذلك مجاز عقلي، وكذا يقال في جميع ما يأتي من إسناد الإدراك للعقل [فلا تغفل][1].

قوله (لا يخلو عن هذه الثلاثة الأقسام) أي لا يخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة الأقسام كما أشار له بقوله (أي لا بد له إلخ)، وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنىٰ أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لا بد من اتصافه بواحد من هذه الأمور الثلاثة. قوله (يعني أن الواجب العقلي) احترز بذلك عن الشرعي فإنه الأمر الذي طلب الشارع فعله طلبا أكيدا. قوله (فالواجب) أي الأمر الواجب أي المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء. قوله (هو الأمر [132/أ] الذي لا يدرك العقل إلخ) فيه إشارة إلىٰ أن (ما) موصولة، وأن يتصور بمعنىٰ يدرك إدراكا تصديقا كما سبق، ومصدوق الأمر النسبة الحكمية وكذا المحكوم به وعليه، وقوله (عدمه) أي عدم أفراده في الخارج.

قوله (إما ابتداء) أي وعدم إدراك عدمه إما ابتداء.

قوله (بلا احتياج) الأولىٰ أي بلا احتياج إلىٰ سبق نظر لأنه تفسير لقوله (ابتداء). فإن قيل: حيث كان تفسيرا له فما وجه زيادة قوله (ابتداء) وهلا قال: هو الأمر الذي لا يدرك العقل عدمه إما بلا احتياج إلىٰ سبق نظر، وإما بعد سبق النظر.

---

(1) ساقط في م.

إلىٰ سبق نظر، ويسمىٰ الضروري ....

حاشية الدسوقي

والجواب أنه زاد قوله (ابتداء) لأنه الواقع في عبارتهم، ثم فسره بقوله (بلا احتياج إلخ) وقوله (بلا احتياج إلخ) أي وإن توقف علىٰ حدس أو تجربة فالحدسيات والتجريبيات من جملة الضروري، والحاصل أن الضروري يقال في مقابلة النظري، فيفسر بما لا يحتاج لنظر فيكون شاملا للتجربيات [م|38ب] والحدسيات [وقد يقال: الضروري في مقابلة الاكتسابي فيفسر بما لا يتوقف علىٰ شيء فيكون قاصرا علىٰ الأوليات ولا يشمل التجربيات والحدسيات][1].

قوله (إلىٰ سبق نظر) من إضافة الصفة للموصوف، أي إلىٰ نظر سابق علىٰ التصور، والنظر ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلىٰ أمر مجهول. قوله (ويسمىٰ الضروري) ضمير (يسمىٰ) عائد علىٰ (الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه) من غير احتياج لسبق نظر، وقوله (الضروري) أي الواجب الضروري فهو علىٰ حذف الموصوف، فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لا بالصفة فقط لأن المسمىٰ بها ما لا يحتاج إلىٰ نظر أعم من أن يكون واجبا أو مستحيلا أو جائزا لا الواجب الذي لا يحتاج إلىٰ نظر، ويحتمل أن يكون ضمير يسمىٰ راجعا لما يفهم من قوله (بلا احتياج إلىٰ سبق نظر) أي ويسمىٰ ما لا يحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أو غيره بالضروري وعلىٰ هذا فلا يحتاج لتقدير الموصوف. واعلم أن الضرورية من صفات العلم أي الإدراك، فتسمية الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه من غير احتياج لنظر الضروري وهو النسبة أو المحكوم عليه أو به من تسمية الشيء باسم متعلَّقه -بكسر اللام- وهو العلم يمكن أن يقدر مضاف في العبارة عند قوله (ويسمىٰ) أي ويسمىٰ تصوره أي الأمر المذكور ضروريا، أو يجعل الضمير في (يسمىٰ) راجعا للأمر لكن من حيث قيام ذلك الأمر بالقوة العاقلة وإدراكا له فإنه من تلك الحيثية علم ومعلوم من حيث هو في نفسه،

---

(1) ساقط في م.



كالتحيز مثلا للجرم، ....

حاشية الدسوقي

فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ما حرر في محله، وأما ارتكاب تقدير مضاف قبل ما التي هي بمعنى الأمر أي فالواجب تصور ما لا يتصور في العقل عدمه، وضمير (يسمى) راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لأن التصور ليس واجبا ولا مستحيلا بل هو جائز دائما. [أ|32ب]

قوله (كالتحيز مثلا للجرم) أي وكذلك ثبوت التحيز له. وأما إدراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائما متصف بالجواز لا يقال: إن التحيز للجرم لا يجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طارئ ويطرأ بطرو الجرم، وحينئذ فالتمثيل بالتحيز للجرم غير صحيح لأنا نقول إنما مثل به المصنف للمحكوم به الواجب النسبة في نفس الأمر، ولا يخفى أنه كذلك، وفرق بين الأمر الواجب الموصوف نسبته بالوجوب وبين الشيء الواجب الوجود، فالثابت للتحيز الوجوب أي عدم قبوله الانتفاء عن الجرم لا وجوب الوجود المتضمن عدم سبقية العدم وطروه فافهم. وقوله (مثلا) أي وكأحد الأمرين من الحركة والسكون للجرم، وكثبوت [م|39أ] أحدهما لا بعينه للجرم، ومراده بالجرم ما حل في فراغ سواء كان جسما وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر، أو كان جوهرا فردا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، فالتحيز أي الحلول في حيز لا يختص بالجسم(1) بل يكون للجوهر الفرد أيضا وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء سواء كان ممتدا كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ وهو عدم محض يخطر بالبال وليس شيئا موجودا عندهم، فالجوهر الفرد متحيز وإن كان غير ممكن إذ يعتبر في الممكن الامتداد، فالمكان أخص من الحيز عند المتكلمين لأن المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض. وأما الحيز فهو الفراغ الذي يشغله شيء سواء كان ممتدا أو غير ممتد، ومترادفان عند الحكماء لأنهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لا يكون إلا ممتدا.

(1) في م: بالجرم.

فإن العقل ابتداء لا يدرِك انفكاك الجرم عن التحيز، أي أَخْذِ قدر ذاته من الفراغ،..........

حاشية الدسوقي

واعلم أن الواجب إما عرضي وإما ذاتي، والذاتي إما مطلق أو مقيد، فالواجب العرضي كوجود الممكن الذي تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه، والواجب الذاتي المطلق كذات الله وصفاته، والواجب الذاتي المقيد كالتحيز للجرم فإنه واجب له ما دام باقيا، وكلام الشارح في الواجب الذاتي بقسميه ولذا مثل بالتحيز والقدم. وأما الواجب العرضي فهو من قبيل الجائز.

قوله (**أي أخذه قدر ذاته من الفراغ**) تفسير لـ(التحيز)، ويفهم منه تفسير الحيز بأنه الفراغ الذي يشغله شاغل.

بقي شيء آخر[1] وهو أن التحيز ممانعة الغير عن الفراغ أي مدافعته عنه لا نفس الأخذ المذكور كما هو قضية كلامه، ويمكن الجواب بأن المراد أخذه ما ذكر على وجه الممانعة كذا قيل، وفيه أن التحيز في الحقيقة نفس الممانعة وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازم لها، وضمير (أخذه) و(ذاته) عائد على الجرم، وقوله (من الفراغ) متعلق بأخذه.

قوله (**فإن العقل ابتداء لا يدرك** [أ|33] **انفكاك الجرم إلخ**) فيه أن هذا مخالف لقولهم: ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة. أما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أي في الوجود الذهني والخارجي وهو لازم الماهية كالزوجية للأربعة، ويمتنع انفكاكه عنها في الوجود الخارجي فقط كالتحيز للجرم، [م|39ب] فإنه إنما يلزم الجرم في الوجود الخارجي، وما ويمتنع[2] انفكاكه عنها في الوجود الذهني فقط كالكلية للإنسان فإن هذا يقتضي تعقل الجرم بدون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارح تأمل. وقد يجاب بأن مراد المصنف أن العقل لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعني بعد وجوده في خارج الأعيان.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: ويمتنع.

وإما بعد سبق النظر، ويسمىٰ نظريا كالقدم لمولانا عَزَّوَجَلَّ، فإن العقل يدرك وجوبه له تعالىٰ إذا فكر وعرف ما يترتب علىٰ ثبوت الحدوث له عَزَّوَجَلَّ.........

حاشية الدسوقي

قوله (**وإما بعد سبق النظر**) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول: وإما غير ابتداء واحتياج إلىٰ سبق نظر، وقوله (**وإما بعد سبق النظر**) أي المحتاج له وإلا فكلامه صادق بالضروري الذي سبقه نظر لا يحتاج له مع أنه لا يقال له نظري بل ضروري أخذا من تعريفه السابق، وإضافة (**سبق**) لما بعده من إضافة الصفة للموصوف، أي وإما بعد نظر سابق.

قوله (**ويسمىٰ**) أي الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه مع سبق النظر، وقوله (**نظريا**) أي واجبا نظريا، ففيه حذف الموصوف لأن الأمر المذكور يسمىٰ بمجموع الصفة والموصوف، ويحتمل أن الضمير عائد علىٰ ما يحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله (**وإما بعد سبق النظر**) أي ويسمىٰ ما يحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا أو جائزا أو مستحيلا نظريا، وعلىٰ هذا فلا يحتاج لتقدير موصوف.

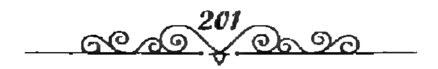
واعلم أن النظرية من صفات العلم بمعنىٰ الإدراك، وحينئذ فتسمية الأمر المذكور نظريا من[1] تسمية الشيء باسم متعلِقه -بكسر اللام- وهو العلم إلا أن يقدر مضاف في العبارة، أي ويسمىٰ تصوره أي الأمر المذكور نظر يا، أو الضمير راجع للأمر المذكور من حيث تصوره وإدراك العقل له علىٰ ما مر، وقوله (**ويسمىٰ نظريا**) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول: النظري.

قوله (**كالقدم**) أي وكثبوت القدم أيضا. قوله (**إنما يدرك وجوبه**) أي عدم قبوله للانتفاء.

قوله (**إذا فكر العقل**) إظهار في محل الإضمار أي إذا نظر في الدليل وهو لو لم يكن المولىٰ سبحانه قديما لكان حادثا، ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث، ومحدثه لمحدث وهكذا، لكن التالي باطل للزوم الدور والتسلسل، وقوله (**إذا فكر**) ظرف لقوله (**إنما يدرك وجوبه وهو يفيد أن إدراك وجوبه**) أي عدم قبوله الانتفاء متوقف علىٰ الفكر.

---

(1) في م: من حيث.



من الدور أو التسلسل الواضحيّ الاستحالة، فقد عرفت بهذا انقسام الواجب إلىٰ ضروري ونظري قوله (وَالْمُسْتَحِيلُ مَا لاَ يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ) ....

حاشية الدسوقي

قوله (من الدور) أي توقف آخر السلسلة علىٰ أولها كأن يكون محدث زيد عمرا، ومحدث [أ|33ب] عمرو بكرا ومحدث بكر خالدا، ومحدث خالد زيدا وهذا محال لأنه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا علىٰ الجميع من حيث [م|140] إنه أحدث خالدا ومسبوقا بالجميع من حيث إنه أحدثه عمرو. **قوله (أو التسلسل)** إن لم يتوقف آخر السلسلة علىٰ أولها كأن يكون محدث خالد في المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا إلىٰ ما لا نهاية له، وهذا باطل لأدلة ذكروها منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها، وذلك تناف لأن كل حادث لا بد له من أول وذلك مناف للأول لها. **قوله (بهذا)** أي بقولنا إما ابتداء وإما بعد سبق نظر.

قوله (انقسام الواجب إلخ) أي من انقسام الكلي إلىٰ جزئياته.

قوله (ما لا يتصور في العقل وجوده) أي الأمر الذي لا يمكن وجوده بناء علىٰ أن يَتصور مبني للفاعل، وأما علىٰ بنائه للمفعول فالمعنىٰ الأمر الذي لا يصدق العقل بوجوده أي بوجود أفراده في الخارج ونفس الأمر وليس المراد ما لا يصدق العقل بوجوده في الذهن لأن المستحيل يصدق العقل بوجوده في الذهن لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا، والمراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك الباري وصفة وجودية كالعجز وصفة حال ككون الباري جرما بناء علىٰ ثبوت الأحوال ولكن الحق أنه لا حال، وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت.

إن قلت: التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب وبعدم العوالم في الأزل إذ كل منهما لا يقبل الوجود لأن كلا منهما عدم والشيء لا يقبل الاتصاف بضده، وحينئذ فكل منهما لا يصدق العقل بوجوده[1].

---

(1) زيادة في المطبوع: مع أن كلا من صفات السلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم في الأزل أمر واجب.

يعني أيضا إما ابتداء أو بعد سبق نظر، فمثال الأوّل عروّ الجرم عن الحركة والسكون ......

حاشية الدسوقي

وأجيب بأن المراد بقوله (ما لا يتصور في العقل وجوده) أي في نفس الأمر والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم في الأزل وإن كان مفهومها عدميا لكن لهما وجود أي تحقق في نفس الأمر، [وذلك لأن كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل بوجوده في نفس الأمر][1] فقول المعترض: إذ كل منهما لا يقبل الوجود إن أراد الوجود في خارج الأعيان فمسلم لكنه ليس بمراد، وإن أراد بحسب نفس الأمر فممنوع.

واعلم أن الوجود بحسب نفس الأمر أعم من الوجود خارج الأعيان، وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الأمر أنه وجود خارجي وهذا الإطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير[2] في حواشيه، فعلم مما قررنا أن أفراد المستحيل لا تحقق لشيء منها في نفس الأمر ولا في خارج الأعيان إذ ليس شيء فيهما[3] يقال له اجتماع النقيضين أو شريك الباري مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم في الأزل، فإن لهما تحققا في نفس الأمر [م|40ب] وإن لم يكن لهما تحقق خارج الأعيان وبينهما بون.

قوله (يعني إما ابتداء) أي وعدم إدراك العقل بوجوده إما ابتداء أي من غير احتياج لسبق[4] نظر. قوله (أو بعد سبق النظر) أي المحتاج له، وأما ما أدرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهو [أ|34أ] من الضروري، وإضافة سبق للنظر من إضافة الصفة للموصوف أي أو بعد نظر سابق. قوله (عرو الجرم عن الحركة والسكون) أي بعد تقرر وجوده، وأما في آن حدوثه واستقراره في الأرض فهو عار عنهما، هذا إن قلنا: إن الحركة كونان أي استقراران في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد،

---

(1) ساقط في أ.

(2) لم أقف عليه.

(3) في م: منهما.

(4) ساقط في أ.

أي تجرده عنهما بحيث لا يوجد فيهما واحد منهما، فإن العقل ابتداء لا يتصور ثبوتَ هذا المعنىٰ للجرم، ومثال الثاني كون الذات العلية جرما، تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا فإن استحالة هذا المعنىٰ عليه عَزَّوَجَلَّ إنما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر ....

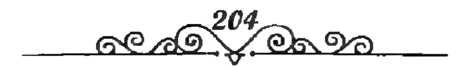
حاشية الدسوقي

أو قلنا: إن الحركة الكون الأول في المكان الثاني، والسكون الكون الثاني في المكان الأول، فالجرم في زمن حدوثه واستقراره في الأرض لا متحرك ولا ساكن، فقسمة الجرم إلىٰ متحرك وساكن مانعة جمع، وبين الحركة والسكون علىٰ هـذين القولين التباين. وأما إن قلنا: إن السكون الكون أي الحصول الأول [أو الثاني][1] في المكان الأول والثاني، والحركة هي الكون الأول في المكان الثاني، وأما الكون الثاني وما بعده في المكان الثاني أو الأول فهو سكون، فالجرم في زمن حدوثه وأول[2] استقراره علىٰ الأرض ساكن، وحينئذ فالجرم لا يخلو عن الحركة والسكون أبدا علىٰ هذا القول [وقسمته إلىٰ متحرك وساكن حقيقية وبين الحركة والسكون علىٰ هذا القول][3] العموم والخصوص المطلق، فالكون الأول في المكان الثاني حركة باعتبار أنه انتقال من مكان إلىٰ مكان وسكون نظرا لكونه سكونا في مكان والأكوان الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الأول سكون فقط وكذا الأكوان الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الثاني، وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل.

قوله (أي تجرده عنهما معا) يعني في آن واحد كما هو مقتضىٰ مع. **قوله (لا يتصور ثبوت هذا المعنىٰ)** أي وهو العرو عما ذكر، والعرو عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للأربعة. **قوله (كون الذات إلخ)** أي وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية، وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك الباري، والمثال الأول وهو تعري الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لأنه محال ما دام موضوعه وهو الجرم باقيا. **قوله (عن ذلك)** أي عما ذكر من الكونية. **قوله (فإن استحالة هذا المعنىٰ)** أي وهو الكونية المذكورة، أي فإن عدم قبولها الثبوت لله تعالىٰ.

---

(1) ساقط في م   (2) ساقط في أ.   (3) ساقط في م.



فيما يترتب على ذلك من المستحيل، وهو الجمع بين النقيضين وذلك أنه قد وجب لمولانا عَزَّوَجَلَّ القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا، فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لما تقرّر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم إذاً لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لألوهيته ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فيما يترتب على ذلك**) أي فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له.

قوله (**من المستحيل**) بيانا لـ(ما). قوله (**وهو الجمع بين النقيضين**) الضمير راجع لـ(**المستحيل**) أي وذلك [م41أ] المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين، والمناسب لما يأتي أن يقول: وهو الجمع بين الشيء الأعم[1] من نقيضه.

قوله (**وذلك**) أي وبيان ذلك، أي الجمع بين النقيضين أنه قد وجب إلخ، وحاصله إثبات القدم والبقاء بإبطال مقابلهما وهو الحدوث.

قوله (**لئلا يلزم إلخ**) علة لقوله (**وجب لمولانا إلخ**). قوله (**فلو كان تعالى جرما إلخ**) هذا قياس استثنائي [أ34ب] متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فإن استحالة هذا المعنى عليه.

إن قلت: شرط انتاج القياس الشرطي أن تكون الشرطية فيه كلية وهي هنا مهملة لأن لو للإهمال والمهملة في قوة الجزئية. فالجواب أن المراد هنا الكلية إذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث.

قوله (**لما تقرر**) أي في كلامهم، وهذا بيان لوجه الملازمة في الشرطية وهي قوله (**لو كان جرما لوجب له الحدوث**). قوله (**فيلزم إذن**) أي وقت أن نظرنا في الدليل وهو مجموع ما سبق من قوله (**وذلك إلخ**). قوله (**أن يكون إلخ**) فاعل لزم أي لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من إثبات القدم بإبطال مقابله وهو الحدوث. قوله (**لألوهيته**) أي لأجل كونه إلها أي معبودا بحق.

---

(1) في أ: والأخص وهو الجمع بين الشيء والأخص.

وواجب الحدوث لجرميته، تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا، وذلك جمع بين النقيضين لا محالة، فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل إلىٰ ضروري ونظري. وقوله (وَالجَائِزُ مَا يَصِحُّ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ) ....

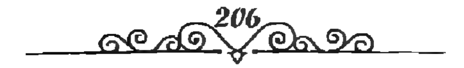
حاشية الدسوقي

قوله (وواجب الحدوث) أي ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أي لكونه جرما، يعني لما تقرر في كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم. قوله (وذلك) أي لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشيء واحد، أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنىٰ ظاهر.

قوله (جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيضا للقدم وإنما نقيضه لا قدم لما اشتهر أن نقيض كل شيء رفعه، وفي بعض الحواشي هما نقيضان لغة، وأما في الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لأن نقيض القدم لا قدم وهو مساو للحدوث ونقيض الحدوث لا حدوث وهو مساو للقدم انتهىٰ، وفيه نظر لأن المساواة ممنوعة فإن لا قديم أعم من حادث لصدقه بالأعدام الأزلية وكذلك لا حادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لأن القديم هو الموجود الذي لا أول له، والأزلي هو ما لا أول له وإن لم يكن موجودا، وهذا بناء علىٰ القول بأن الأزلي أعم من القديم، فإن مررنا(1) علىٰ القول بترادف الأزلي والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة. قوله (فقد عرفت أيضا) أي كما عرفت انقسام الواجب إلىٰ ضروري ونظري، وقوله (بهذا) أي بقولنا إما ابتداء أو بعد سبق نظر.

قوله (والجائز إلخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين، وأما عند أهل المنطق فالممكن قسمان؛ خاص [م|41ب] وهو المرادف للجائز وعام وهو ما لا يمتنع وقوعه، فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج منه إلا المستحيل العقلي. قوله (ما يصح في العقل وجوده وعدمه) أي ما يجوز العقل وجوده بدلا عن عدمه، أي ما يجوز العقل وجود أفراده في نفس الأمر بدلا عن عدمها، ويجوز عدمه بدلا عن وجوده لكونه لا يترتب علىٰ واحد منهما محال،

(1) في م: قررنا.





والظاهر أن (ما) واقعة على معلوم أو مفهوم أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة لا على شيء لأنه اصطلاحا الموجود فيقتضي أن المعدوم لا يتصف بالإمكان الذي هو الجواز. نعم الشيء لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل (ما) واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوي لا الاصطلاحي وهو بمنزلة [أ/35] الجنس، وقوله (في العقل) متعلق بـ(يصح) وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لأن العقل لا يجوز وجود أفراده، وخرج الواجب أيضا لأن العقل لا يجوز عدم أفراده في نفس الأمر لأنها واجبة الوجود فيه.

بقي شيء آخر[1] وهو أن قياس تعريف الواجب والمستحيل أن يقال: والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه، والظاهر أن النكتة في التعبير بالصحة الإشارة إلى أن المراد ما هو المتبادر إلى الفهم منها وهو مجرد إمكان تصور وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال بما تقدم فإنه يتبادر منه أن المراد ما يتصور في العقل بالفعل، وذكر بعضهم أنه للتفنن، وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال في حق الحادث منه لأنه قال: ما يصح وجوده وعدمه، والأحوال لا تقبل الوجود والعدم فهي خارجة من الحد والمطلوب دخولها. فأما أن يقال: المراد بالوجود التحقق في نفس الأمر والأحوال متحققة في نفس الأمر وإن لم يكن موجودة خارج الأعيان، أو أنه مر[2] على طريق الأشعري من نفي الأحوال، ويرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لا يزال فإنه جائز مع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم. أما عدم قبوله الوجود فلأن الشيء لا يقبل ضده. وأما عدم قبول العدم فلأن الشيء لا يقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد، والمطلوب دخوله فيه. وأجيب بأن الإعدام فيما لا يزال موجودة في نفس الأمر ومتحققة فيه،

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في أ.

يعني أيضا إما ضرورة وإما بعد سبق النظر، فمثال الأول: اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا، فإن العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم، وصحة عدمها. ومثال الثاني: تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين، ....

حاشية الدسوقي

وقول المعترض إنها لا تقبل الوجود ولا العدم إن أراد أنها لا تقبل الوجود في خارج الأعيان فمسلم لكن ليس كلامنا فيه، وإن أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الأمر فممنوع[1]. [142أ]

قوله (**يعني إما ضرورة إلخ**) أي وتجويز العقل لوجوده ولعدمه إما ضرورة وإما بعد سبق نظر، أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعني ابتداء أو بعد سبق نظر، وجمعه في الواجب بين قوله (**ابتداء**) و(**بلا سبق نظر**) تفنن.

[قوله (**صحة وجودها للجرم**) أي جواز وجودها للجرم، ويدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال][2]. قوله (**بخصوص الحركة مثلا**) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق. قوله (**تعذيب المطيع**) أي ولو ملكا أو ما هو أفضل منه، ولا ينافي هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي ولهذا قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾[3] بإجماع المسلمين، ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا، فذهب أهل السنة إلى الجواز عقلا وإنما علم عدمه من السمع، وذهبت المعتزلة إلى أنه ممتنع عقلا إذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية.

قوله (**لم يعص الله قط طرفة عين**) أي لم يعص الله أبدا في زمان قدر طرفة عين، وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه، والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا.

---

(1) في م: فهو ممنوع. (2) ساقط في أ. (3) النساء: 48.

فإن العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلا بعد أن ينظر في برهان الوحدانية تعالىٰ، ويعرفَ أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا عَزَّوَجَلَّ لا أثر لكل ما سواه تعالىٰ في أثر ما ألبتة، فيلزم من ذلك استواء الإيمان والكفر ....

حاشية الدسوقي

قوله (**في حقه**) أي المطيع. قوله [أ|35ب] (**عقلا**) أي فإن العقل إنما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة ا لشرع لأن العقل إنما يحكم من جهته بإثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه.

والحاصل أن الطائع الذي لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي، ويحكم بإثابته من جهة الشرع أي [من جهة][1] استناده للدليل الشرعي. قوله (**في برهان الوحدانية**) أي وهو أن يقال: لو وجد إلهان لزم إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الإله وثبت نقيضه وهو وحدته، وبيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فإن نفذ مرادهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته وإرادته، وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر، وإن اتفقا فإن نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين علىٰ أثر واحد، وإن حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا لعدم تمام تعلق قدرته وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الإله محال. قوله (**أن الأفعال كلها**) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة [م|42ب] لمولانا، وإنما خص الأفعال بالذكر وإن كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها في الجملة محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة، أو لأن الكلام فيها ولهذا أتىٰ بالتعميم بعد ذلك.

قوله (**لا أثر**) أي لا تأثير إلخ، وهذا لازم لقوله (**إن الأفعال كلها مخلوقة لله**).

قوله (**فيلزم من ذلك**) أي من كون العقل إنما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحدانية، ويحتمل أن اسم الإشارة راجع لقوله (**لا أثر لما سواه**).

---

(1) ساقط في م.

والطاعة والمعصية عقلا، وأن كل واحد من هذه يصح أن يجعل أمارة على ما جُعل الآخر أمارةً عليه، والظلم على مولانا عَزَّوَجَلَّ مستحيل كيفما فعل أو حكم، ....

حاشية الدسوقي

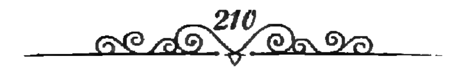
قوله (**والطاعة والمعصية**) الظاهر أنه أراد بـ(**الطاعة**) الواجبات والمندوبات ومثلهما المباحات، وأراد بـ(**المعصية**) المحرمات ومثلها المكروهات، وحينئذ فيكون عطف (**الطاعة والعصية**) على الإيمان والكفر من عطف العام على الخاص. قوله (**وأن كل واحد إلخ**) عطف على (**استواء**) وهو بيان للمستوي فيه المشار له بقوله (**استواء الإيمان إلخ**) أي استواء هذه الأمور مع أن كل واحد يصلح أن يكون إلخ، وقوله (**من هذه**) أي الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه للعلم بهما بطريق المقايسة. قوله (**يصلح أن يجعل**) أي أن يجعله الله تعالى. قوله (**على ما جعل الآخر علامة عليه**) أي من الإثابة والتعذيب كأن يجعل الطاعة والإيمان علامة على التعذيب، والكفر والمعصية علامة على الإثابة.

والحاصل أن المولى جعل الإيمان والطاعة علامة على دخول الجنة، وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار، ولو جعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا، إذ لا يترتب على ذلك محال، ويؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا إثابة العاصي لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته.

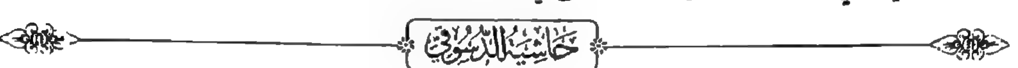
قوله (**والظلم على مولانا إلخ**) [136/أ] هذا علة لمحذوف، أي وليس في جعل أحدهما علامة على ما جعل الآخر علامة عليه ظلم لأن الظلم على مولانا محال، فلا تتعلق به قدرته لأنها إنما تتعلق بالممكنات. قوله (**كيف ما فعل أو حكم**) ما زائدة أي الظلم عليه مستحيل في أي فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أو كان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا، وكجعل الدنيء منزلة مرتفعا على غيره، وجعل العلي منزلة منخفضا عن غيره وفي أي حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة في اليوم والليلة، وبهذا التعريف[1] ظهر لك مغايرة قوله (**فعل**) لقوله (**حكم**) فتدبر.

---

(1) في م: التقرير.



إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر، ومولانا عَزَّوَجَلَّ هو الآمر الناهي المبيح المحرِّم، فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه ممن سواه، إذ كل ما سواه ملك له جَلَّ وَعَلَا لا يُبْدِئُ شيئا ولا يعيده، ولا أثر له في شيء ألبتة ولا شريك له تعالىٰ في ملكه،........



قوله (**إذ الظلم إلخ**) علة لقوله (**والظلم علىٰ مولانا مستحيل**) قال السيوطي: «الظالم هو من يتصرف في ملك غيره بما لم يؤذن له فيه، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو المالك المطلق يتصرف في ملكه [م|142] كيف يشاء»[1]، ويؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف في ملك الغير بما لم يؤذن له[2] فيه. قوله (**علىٰ خلاف الأمر**) أي والنهي والإباحة بأن يترك الشخص الصلاة التي أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذي نهىٰ الله عنه. قوله (**هو الآمر**) أي أمر إيجاب أو ندب.

قوله (**الناهي**) أي نهي تحريم أو كراهة. قوله (**فلا أمر ولا نهي**) أي ولا إباحة.

قوله (**ممن سواه**) غلب العاقل علىٰ غيره، فعبر بـ(من)، ويؤيده قوله بعد (**إذ كل من سواه إلخ**) لأن المتوهم فيه ذلك هو العاقل. قوله (**مِلك له**) -بكسر الميم- أي مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلىٰ من الله حتىٰ يأمره أو ينهاه. قوله (**ولا يبدئ شيئا**) أي لا يوجد شيئا ابتداء. قوله (**ولا يعيده**) أي لا يوجده بعد العدم. قوله (**ولا أثر له في شيء**) أي ولا تأثير لمن سواه في شيء لا بطريق الإيجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها. قوله (**ألبتة**) همزته همزة قطع ومعناه قطعا.

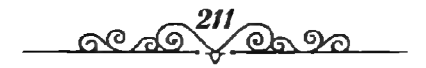
قوله (**ولا شريك له**) عطف علىٰ قوله (**إذ كل من سواه إلخ**) فهو عطف علة علىٰ علة.

قوله (**في ملكه**) -بضم الميم- يطلق علىٰ المخلوقات ويطلق علىٰ التصرف فيها، وكل منهما يصح إرادته هنا.

---

(1) جلال الدين السيوطي، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 2016، 262.

(2) ساقط في أ.



ولا يسأل عما يفعل، فصح إذاً أن يُدرك العقلُ لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي صحة وجود الثواب والعقاب أو عدمهما، واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا يسأل عما يفعل**) اعلم أنه وقع خلاف في فعل الله، فقيل: إنه لا بد له في كل فعل من حكمة، وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لا نطلع عليها، وقيل: ليس ذلك بلازم ولا يسأل عما يفعل أي لا ينبغي السؤال عن حكمة فعله، وعلىٰ ذلك القول جرىٰ الشارح حيث قال (**ولا يسأل عما يفعل**)، والمراد بالسؤال المنفي لا السؤال الذي فيه شائبة اعتراض، وأما السؤال علىٰ سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا.

قوله (**فصح إذن**) أي فإذا نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صح إذن أي وقت إذا نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله، والتنوين عوض عن تلك الجملة. قوله (**أن يدرك العقل**) أي إدراك العقل، وهو فاعل (**صح**)

وقوله (**لكل من المؤمن إلخ**) متعلق بصحة من قوله [أ|36ب] (**صحة وجود الثواب**) التي هي مفعول يدرك أي فصح إدراك العقل وقت إذ نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب إلخ لكل مؤمن، [أي جواز وجوده عقلا لكل مؤمن][1] إلخ، فالمراد بالصحة الجواز عقلا، والمراد بـ(**الثواب**) مقدار من الجزاء تفضل المولىٰ به علىٰ من يشاء من عبيده في نظير أعمالهم الحسنة. قوله (**أو** [م|43ب] **عدمهما**) عطف علىٰ (**وجود**). قوله (**واختصاص إلخ**) اختصاص مبتدأ خبره قوله (**إنما هو بمحض اختيار مولانا**)، وقوله (**كل واحد**) أي من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي. قوله (**بما اختص به من ذلك**) أي بما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أو عدمهما.

---

(1) ساقط في أ.

إنما هو بمحض اختيار مولانا عَزَّوَجَلَّ لا بسبب عقلي اقتضىٰ ذلك، لكن إدراك العقل لجواز هذا المعنىٰ موقوف علىٰ تحقيق النظر الذي قدمناه، فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا إلىٰ قسمين؛ ضروري ونظري كما انقسم القسمان اللذان قبله. واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلىٰ ستة أقسام من ضرب ثلاثة في اثنين، إذ كل قسم منها فيه قسمان، في حق الجائز فقلنا فيه (مَا يَصِحُّ فِي الْعَقْلِ)..

حاشية الدسوقي

قوله (بمحض اختيار مولانا) أي باختياره المحض، أي الخالص من شوائب الجبر والأغراض. قوله (اقتضىٰ ذلك) أي الاختصاص المذكور. قوله (لجواز هذا المعنىٰ) أي لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما، وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا.

قوله (علىٰ تحقيق النظر الذي قدمنا) أي الذي قدمناه وهو النظر في برهان الوحدانية ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله إلخ. قوله (فبان لك) أي فظهر لك بهذا التعريف[1] السابق. قوله (كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل، وهذا تأكيد لما استفيد من قوله (أيضا). قوله (واتضح بهذا) أي بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز إلىٰ ضروري ونظري. قوله (أن الأقسام الثلاثة) أي وهي الواجب والمستحيل والجائز. قوله (قد تفرعت) ضمنه معنىٰ انتهت، فلذا عداه بإلىٰ.

قوله (من ضرب إلخ) أي حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة؛ الواجب والمستحيل والجائز في اثنين وهما الضروري والنظري. قوله (وإنما قيّدنا الصحة بالعقل) أي ولم نطلقها بأن نقول: ما يصح وجوده وعدمه، والمناسب لقوله في التعريف (ما يصح في العقل) أن يقول: وإنما قيدنا الصحة بقولنا: في العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور لا بالمجرور وحده. قوله (في حق) أي في جانب الجائز.

---

(1) في م: التقرير.

ليدخل فيه نحو جواز العذاب في حق المطيع، فإن العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه، بمعنىٰ أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص في حقه مولانا تعالىٰ ولا محال ألبتة ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ليدخل فيه**) أي في الجائز نحو جوازا إلخ، أي ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لا يجوز العذاب في حقه شرعا مع أنه ممكن، والظاهر أن هذا التقييد ضروري مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافي[1]: «ثلاثة أقسام؛ عقلية وعادية وشرعية، فيجب في مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير»[2]، وقوله (**نحو جواز العذاب في حق المطيع**) فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لأنه هو الذي من أفراد الجائز لا جواز عذابه، فالأولىٰ حذف (**جواز**) إلا أن يقال: إنه من إضافة الصفة إلىٰ[3] الموصوف، والمعنىٰ ليدخل فيه العذاب الجائز في حق المطيع ونحوه من إثابة العاصي والكافر. قوله (**فإن العقل** [م|144] **إلخ**) هذا علة للمعلل مع علته، أي وقيدنا الصحة بكونها في العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل إلخ. قوله (**بصحة**) أي بجواز، وقوله (**وجوب العذاب**) أي عذاب المطيع، فأل للعهد، أو أنها عوض عن المضاف إليه.

قوله (**في حقه**) أي في حق الله تعالىٰ. قوله (**بمعنىٰ إلخ**) أي وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنىٰ إلخ لا بمعنىٰ رفع الحرج عن الله في ذلك، وكونه مخيرا فيه لأنه ليس [أ|137] هناك من هو أعلىٰ من الله حتىٰ أنه[4] يرفع عنه الحرج في ذلك ويخيره فيه.

قوله (**أنه**) أي الحال والشأن. قوله (**كل منهما**) أي العذاب وعدمه. قوله (**لم يلزم من وقوعه نقص**) أي لأنه مالك لجميع الأشياء، والمالك لا يلحقه نقص فيما يقضيه في ملكه.

---

(1) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي (ت.684 هـ/ 1285 م)، من علماء المالكية نسبته إلىٰ قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلىٰ القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعيّ) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: أنوار البروق في أنواء الفروق، الذخيرة في فقه المالكية، شرح تنقيح الفصول في الأصول. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 95.

(2) لم أقف عليه. (3) في م: ل. (4) ساقط في أ.

أما الشرع فقد بيّن أن الله تعالىٰ قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحدَ الأمرين الجائزين في حقه تعالىٰ وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالىٰ بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الأليم. واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي الثلاثة، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بمحض فضله**) أي بفضله المحض، أي الخالي عن شائبة الجبر. قوله (**وهو**) أي أحد الأمرين. قوله (**الثواب والنعيم المقيم**) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به علىٰ من يشاء من عباده في مقابلة أعمالهم الحسنة، وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم، كان في مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وحينئذ فعطف (**النعيم**) علىٰ (**الثواب**) من عطف العام علىٰ الخاص، وقوله (**المقيم**) أي الدائم. قوله (**كما اختار تعالىٰ بعدله للكافر إلخ**) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصي في هذه الجملة ولم يتعرض له إشارة إلىٰ أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه، وبه يعلم أن محل الخلاف في إثابة العاصي هل هي جائزة عقلا أو شرعا غير العفو، وأما العفو فهو جائز واقع. قوله (**الجائز الآخر**) مفعول اختار. قوله (**الأليم**) أليم فعيل إما بمعنىٰ مفعِل -بكسر العين- أي المؤلِم -بكسر اللام-، وإما بمعنىٰ مفعَل -بفتح العين- أي المؤلَم -بفتح اللام-، ويكون كناية عن شدة الألم حتىٰ كأن العذاب هو المؤلَم -بفتح اللام-. قوله (**للجرم**) أي الكائنين للجرم. قوله (**لأقسام الحكم العقلي**) أي للضروري من أقسام الحكم العقلي لا للنظري منها لأن كل ما ذكره من ثبوت أحدهما لا بعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضروري. وقوله (**لأقسام الحكم العقلي**) علىٰ حذف مضاف، أي لأقسام متعلق الحكم العقلي وهو النسبة التامة، وقوله (**أن يمثل بهما**) أي بنسبتهما للجرم، وبهذا اندفع ما يقال: إن في كلامه تدافعا لأن قوله أولا (**واعلم أن الحركة والسكون**) يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي يقتضي أنهما من أقسام الحكم العقلي، [م|44ب] وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا،

فالواجب العقلي ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل نفيهما معا عن الجرم، والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرَها تأنيسَ القلب........................

حاشية الدسوقي

وقضية قوله (فإن الواجب ثبوت أحدهما[1] إلخ) أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف.

قوله (**فالواجب العقلي ثبوت إلخ**) كان المناسب للشارح أن يفرض الأقسام الثلاثة إما في جانب الثبوت بأن يقول: فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه، والمستحيل ثبوتهما معا، والجائز ثبوت أحدهما بعينه، أو في جانب النفي بأن يقول: فالواجب نفي أحدهما لا بعينه، والمستحيل نفيهما معا، والجائز نفي أحدهما بالخصوص، والشارح قد لفق بين جانبي الثبوت [أ|37ب] والنفي فاعتبر النفي في جانب المستحيل واعتبر الثبوت في جانب الواجب والجائز، وإنما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا؛ لأن العقل يجوز وجود ذلك الأحد المعين ويجوز عدمه، وإنما كان ثبوتهما أو نفيهما محالا لأن ثبوتهما يؤدي لاجتماع الضدين المؤدي [لاجتماع النقيضين][2] وهو محال بالبداهة، ولأن نفيهما يؤدي إلىٰ عرو الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا. قوله (**أحدهما لا بعينه**) يعني أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق في هذا وهذا، ويحتمل أن المراد به ما صدق عليه ذلك المفهوم أي الفرد الخارجي غير المعين. قوله (**واعلم أن معرفة الله إلخ**) معرفة اسم أن وخبرها قوله (**مما هو ضروري**) وقوله (**وتكريرها**) إما[3] بالرفع مبتدأ خبره قوله (**تأنيس**)، أو علىٰ حذف مضاف أي ذو تأنيس، أو أن تأنيس مبتدأ خبره محذوف أي فيه تأنيس، والجملة خبر (**تكرير**)، والجملة علىٰ كل حال معترضة بين المبتدأ والخبر، وإما بالنصب عطفا علىٰ (**معرفة**)، وقوله (**تأنيس**) بالنصب مفعول لأجله أي تكريرها لأجل التأنيس، وهذا إنما يصح علىٰ نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين، وكذا علىٰ نسخة تأنيس القلب بالإضافة لا علىٰ نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر،

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ.

بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة أصلا ....

حاشية الدسوقي

وقوله (**بأمثلتها**) متعلق بـ(تكرير) والباء للملابسة وتكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من الالتباس المتعلِّق -بالكسر- بجزئي المتعلَّق -بالفتح- كما يظهر لك. وقوله (**حتى لا يحتاج إلخ**) يصح في (حتى) أن تكون تعليلية لـ(التكرير) أو لـ(**الحكم عليه**) بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ما سبق، ويصح أن تكون غائية لـ(**التكرير**) وأن تكون بمعنى فاء التفريع، هذا ما يتعلق [م|145] بهذه العبارة من حيث الإعراب. وأما من حيث المعنى فنقول المراد بـ(**المعرفة**) المعرفة التصورية[1]، والمراد بـ(**الأقسام الثلاثة**) الواجب والمستحيل والجائز التي هي أقسام لمتعلق الحكم العقلي الذي هو النسبة التامة أو المحكوم به أو عليه على ما سبق، والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور ما صدقاتها التي بعضها ضروري وبعضها نظري، والمراد بـ(**تكريرها**) إجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لا إجراؤها على اللسان، والمراد بـ(**أمثلتها**) جزئياتها، والمراد بـ(**الفكر**) الذهن، والمراد بـ(**معانيها**) مفاهيمها، والمراد بقوله (**ضروري**) أنه واجب متعين على كل مكلف، والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أي وإجراؤها على القلب كثيرا إجراء متلبسا بأمثلتها لأجل أن لا يحتاج الذهن في استحضار معانيها إلى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب أو ذوا تأنيس للقلب، وفائدة تأنيس القلب بتكريرها [أ|138] بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات إليه عند الحاجة له، وهذا على جعل (حتى) تعليلية. وأما على جعلها غاية فالمعنى: **وتكريرها بأمثلتها** تكريرا مستمرا حتى لا يحتاج إلخ فيه تأنيس للقلب. وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى **وتكريرها بأمثلتها** فيه تأنيس للقلب، ويتفرع على ذلك أنه لا يحتاج الفكر إلخ كأن تلاحظ أن الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين، وأن المستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل،

(1) في م: التصويرية.

مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قد قال إمام الحرمين وجماعة:........................

حاشية الدسوقي

وأن الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا، وإنما كانت معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام، فالشروع فيه يتوقف على تصورها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها، فإذا كان الشارع في هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى، وبهذا تعلم أن قول المصنف (**اعلم أن الحكم العقلي إلخ**) مقدمة كتاب لأنها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه لا مقدمة علم.

قوله (**ضروري إلخ**) اعلم أن الضرورة إن عديت باللام [م45ب] كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك الناطق ضروري للإنسان أي لازم له لا ينفك عنه، وإن عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكيد وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل، وحينئذ فلا معنى لقوله (**إنها واجب على كل مكلف**) ولا لقوله (**يريد الفوز إلخ**) لأن ذلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا. وأجيب بأن المراد بـ(**معرفة الأقسام الواجبة**) معرفتها من حيث إنها مدلولات للفظ (**الواجب**) ولفظ (**المستحيل**) ولفظ (**الجائز**)، وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله (**يريد الفوز إلخ**)، والمراد بـ(**المعرفة**) الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الأقسام لا من حيث إنها مدلولة لتلك الألفاظ، والمراد بـ(**الوجوب**) التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك. قوله (**عاقل**) أي متصف بشروط التكليف. قوله (**يريد أن يفوز**) أي يظفر.

قوله (**بل قد قال إمام الحرمين**[1] **وجماعة: «إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل»**)

---

(1) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين (ت. 478هـ/ 1085م) أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب. =

إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، ....

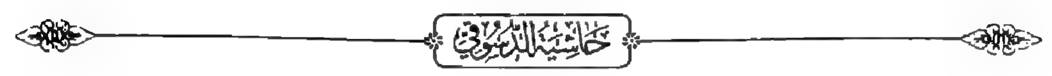
حاشية الدسوقي

قيل: المراد بـ(**المعرفة**) في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية أي تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة، والمراد بـ(**العقل**) أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط، ومن لم يعرف تلك [أ|38ب] الأمور الثلاثة فليس بعاقل أصلا، وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الأشياخ ولا يقال: إنه[1] يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لأنهم لا يعرفون مفاهيم تلك الأقسام لأن المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز، والمعرفة بهذا المعنىٰ مركوزة في ذهن العوام وإن قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ وعن معرفة كون[2] تلك المفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ وعلىٰ هذا التقرير يتجه الإضراب في قوله (**بل قال إمام الحرمين إلخ**) وذلك لأنه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري علىٰ كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن إمام الحرمين أنها نفس العقل، [م|46أ] وقيل: إن المراد بـ(**المعرفة**) المعرفة[3] التصديقية وأن المراد بقول إمام الحرمين (**أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة**[4] **هي نفس العقل**) أن التصديق ببعض الضروري من تلك الأقسام الثلاثة هو نفس العقل لا أنه تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظري منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضروري منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر إلىٰ مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين،

= ثم عاد إلىٰ نيسابور، فبنىٰ له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. توفي بنيسابور. له مصنفات كثيرة منها: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية، الشامل في أصول الدين علىٰ مذهب الأشاعرة. الزركلي، الأعلام، 4/ 160.

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في م
(3) ساقط في م.
(4) ساقط في م.

فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل أصلا. ....


حاشية الدسوقي

ولأنه لا واسطة بين النفي والإثبات وبأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا وكالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى، وبأن النار محرقة، وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك.

والحاصل أن العقل عند إمام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر[1] المذكور في المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم.

قوله (**فمن لم يعرف معانيها**) أي فمن لم يتصور مفاهيمها.

قوله (**فليس بعاقل**) أي بل هو مجنون، وليس المراد (**فليس بعاقل**) عقلا تاما لما سبق.



(1) في م: السبق، في المطبوع: السير.

وُجُوبُ مَعْرِفَةِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَالرُّسُلِ عَلَيْهِمُ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ

(ص) وَيَجِبُ عَلَىٰ كُلِّ مُكَلَّفٍ ....

حاشية الدسوقي

بيان ما يجب على المكلف شرعا أن يعرفه في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

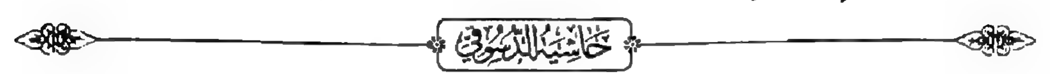
قوله (ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف علىٰ جملة (اعلم) إذ الأولىٰ إنشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر علىٰ الإنشاء كعكسه، وعبر بالمضارع الدال علىٰ الاستمرار التجددي دون الماضي إشارة إلىٰ أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين.

واعلم أن المضارع يدل بالوضع علىٰ الحدوث بعد عدم وبالقرينة كالعدول عن الماضي علىٰ الاستمرار التجددي، والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعي كما سيقول المصنف.

قوله (علىٰ كل مكلف) إنما أتىٰ بكل للدلالة علىٰ أن المعرفة واجبة علىٰ كل مكلف ولو بالدليل الجملي إذ كل للعموم والاستغراق، ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد علىٰ الدليل التفصيلي، ودخل في (كل مكلف) [أ|39] الإنس والجن وكذا الملائكة إن قلنا: إنهم مكلفون بالإيمان، وقيل: إنهم غير مكلفين به لأنه ضروري لهم أي جبلي فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث، وعلىٰ هذا القول فلا يدخلون في قوله (كل مكلف)، وعلم من هذا [م|46ب] أن المعرفة ولو بالدليل الجملي وهو المعجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عين، وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلي وهو المقدور علىٰ تقريره ورد الشبه عنه[1] فهو فرض كفاية.

(1) ساقط في أ.

شَرْعًا أَنْ يَعْرِفَ مَا يَجِبُ..



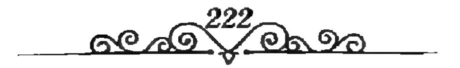
قوله (شرعا) منصوب إما علىٰ الحالية أي حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لا عقليا، وإما علىٰ التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل، وإما علىٰ أنه مفعول مطلق أي وجوب شرع، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه، وإما بإسقاط الخافض أي بالشرع، والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية لأنه يصير المعنىٰ عليه: ويجب علىٰ كل مكلف بالأحكام، ومن جملة الأحكام الوجوب علىٰ كل مكلف ولا معنىٰ له، والقصد بقوله (شرعا) الرد علىٰ المعتزلة حيث قالوا: إن وجوب المعرفة علىٰ كل مكلف بالعقل، وقضية التقييد بـ(شرعا) أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الأحكام لم تثبت عند أهل السنة إلا بالشرع ولم تستفد إلا منه، فلا حكم لله في شيء قبل الشرع عندهم، والحسن عندهم ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وخالفت المعتزلة في ذلك فقالوا: إن الأحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل، وذلك لأنهم يقولون: الحسن والقبيح عقليان؛ فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو إما واجب أو مندوب، وما أدرك قبحه فهو إما حرام أو مكروه، وإذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في جميع الأحكام لا في خصوص المعرفة فكان الأولىٰ للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله (شرعا) ولذلك أسقطه في الكبرىٰ.

قوله (أن يعرف) أي أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل.

قوله (ما يجب) ما من صيغ العموم، والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية، فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته إجمالا، فاندفع ما يقال: إن ما يجب لمولانا من الكمالات أي الصفات الوجودية لا يتناهىٰ ويستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهىٰ لا تتأتىٰ معرفته لأن معرفة الشيء بعينه تقتضي تناهيه[1] فلا بد في الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب وبعض ما يستحيل وبعض ما يجوز،

---

(1) زيادة في المطبوع: وبهذا سقط قول بعضهم.



فِي حَقِّ مَوْلَانَا عَزَّوَجَلَّ، وَمَا يَسْتَحِيلُ، وَمَا يَجُوزُ. وَكَذَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ مِثْلَ ذٰلِكَ......

حاشية الدسوقي

والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي [م/147أ] وهو عدم قبول الانتفاء وبين قوله (يجب) مع قوله أولا (ويجب) الجناس التام.

قوله (**في حق مولانا**) أي لذات هي مولانا فحق بمعنىٰ الذات و(في) بمعنىٰ اللام، والإضافة للبيان، وقيل: إن المراد بالحق ما يجب له من الكمالات، فالظرفية من ظرفية الخاص في العام، وقيل: إن (حق) مقحمة و(في) بمعنىٰ اللام ويرشد لذلك قول المصنف فيما يأتي (**فمما يجب لمولانا**) ولم يقل فمما [أ/39ب] يجب في حق مولانا.

قوله (**وما يستحيل وما يجوز**) أي ما يستحيل في حق مولانا وما يجوز في حق مولانا، فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله، هذا علىٰ القول بعدم صحة التنازع في المتوسط، وأما عليه فيكون قوله (**في حق مولانا**) تنازعه ما قبله وما بعده.

قوله (**وكذا يجب عليه أن يعرف إلخ**) أي ويجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق في كونه بالشرع لا بالعقل. قوله (**مثل ذلك**) أي مثل[1] المذكور من الواجب والمستحيل والجائز في حقه تعالىٰ، إلا أن الواجب في حق الله تعالىٰ الغالب فيه وهو ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلي، والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلم ولوازمها دليله شرعي، والواجب في حق الرسل الغالب فيه وهو ما عدا الصدق دليله شرعي، والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل[2]: عقلي، وقيل: وضعي، وقيل: عادي وهو المعتمد لما يأتي من أن دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسل المعتمد أنها عادية، وقيل: إنها عقلية، وقيل: إنها وضعية، وأقحم لفظ (**مثل**) لأنه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز [في حق الله هي عين الواجب والجائز والمستحيل][3] في حق الرسل مع أنها غيرها.

---

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في م.
(3) ساقط في م.

فِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. (ش): يعني أنه يجب شرعا على كل مكلف - وهو البالغ العاقل - ....

حاشية الدسوقي

قوله (في حق الرسل) يقال في حق هنا ما تقدم وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما، أو نظرا لجميع الأحكام الآتية فإنها خاصة بالرسل، والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسول أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهو لأنه بعد تسليم الاستلزام على الإطلاق لا يفيد أن ما ثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه، ألا ترى أن الرسل يثبت لهم [بالشرع التبليغ لما][1] أوحى إليهم ولم يثبت ذلك للأنبياء. قوله (يجب شرعا) فيه إشارة إلى أن قول المتن (شرعا) من متعلقات قوله (يجب) لا قوله (مكلف)[2]. قوله (وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر في النوع الإنساني دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون بالإجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور إبليس وهو [م|47ب] مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده، إما بسماع كلام من الله تعالى أو بخلق علم ضروري فيه أو بوصول دعوة رسول الإنس إليه.

وأما الملائكة ففي تكليفهم خلاف مشهور، فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضروري فيهم [أو بإرسال بعضهم إلى بعض][3] وتوقف التكليف على إرسال الرسل إنما هو بالنسبة لتكليف الإنس، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[4] عام مخصوص، وظهر من هذا أن المراد بالشرع في قول الأصوليين لا حكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد الطرق المذكورة، كذا ذكره العلامة يس[5]، ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط [لا بد منه في تكليف النوع الإنساني الذي كلامه فيه][6] نظرا إلى أن دعوته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عمت كل أحد حتى من كان وراء السد،

---

(1) في م: التبليغ بالشرع الذي. (2) في م: مطلقا. (3) ساقط في م. (4) الإسراء: 15.

(5) هو ياسين بن زين الدين بن أبي بكر ابن عليم الحمصي، الشهير بالعليمي: شيخ عصره في علوم العربية. ولد بحمص، ونشأ واشتهر وتوفي بمصر. له حواش كثيرة، منها: حاشية على ألفية ابن مالك، حاشية على متن القطر وشرحه للفاكهي، حاشية على شرح التلخيص المختصر للسعد التفتازاني، حاشية على فتح الرحمن شرح لقطة العجلان في الأصول، حاشية على شرح الاستعارات، حاشية على شرح السنوسي، على صغراه، حاشية على التصريح شرح التوضيح في النحو. الزركلي، الأعلام، 8/ 130.

(6) في أ: في التكليف لا بد منه.

أن يعرف ما ذكر لأنه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا.........................



أو أنه مشى على قول من يرى أن الدعوة [أ|140] لا تشترط في التكاليف بالعقائد بعد أول رسول لأن العقائد مجمع عليها بين الرسل، ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة، وإنما تنفع الفترة في عدم الأحكام الفرعية.

وحاصل ما في المسألة أنه وقع خلاف هل يكفي في التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أي نبي كان أو لا بد من بلوغ دعوة نبي زمانه، قولان؛ فقيل بالأول نظرا إلى أنه لا فترة في العقائد بخلاف الفروع، وقيل بالثاني نظرا إلى أن فيها الفترة كالفروع، وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة إنما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا إلى أن كل أحد فيه أهلية للنظر لأن الواجب هو الدليل الجملي وهو متيسر لكل أحد.

قوله (ما ذكر) أي من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق الرسل.

قوله (لأنه) أي المكلف، وقوله (بمعرفة ذلك) أي بمعرفة ما ذكر من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق رسله، والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله (يكون مؤمنا) والمعنى (لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه بمعرفة ذلك).

واعلم أن الإيمان قيل: هو المعرفة أي الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا رسول الله وأن ما جاء به حق، وقيل: إنه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق، والمراد بحديث النفس قولها: آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك [م|48] منها بعد المعرفة.

إذا علمت ذلك فاعلم أنه إن حملنا الإيمان في كلام الشارح على المعرفة كانت الباء في قوله (بمعرفة ذلك) للتصوير أو للسببية، والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب في كونه مؤمنا لا للإيمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا، وإن حملنا الإيمان في كلامه على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة في أنها للسببية،

محققا في إيمانه على بصيرة في دينه، وإنما قال (يَعْرِفَ) ولم يقل يجزم إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة وهي الجزم المطابق ....

حاشية الدسوقي

والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا أي محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب في الإيمان أي سبب عادي لأن الشأن أن من عرف شيئا وجزم به يحدث به نفسه لا عقلي إذ لا يلزم من المعرفة الإيمان أي حديث النفس، ألا ترى أن الكفار الذين كانوا في زمنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كانوا يعرفونه ﷺ كما يعرفون أبناءهم ويعتقدون اعتقادا جازما أنه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم إيمان بالمعنى المذكور أي حديث النفس، وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة، وتفسير الإيمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للإيمان الكامل إن قلنا: إن المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الإيمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لأصله إن قلنا: إن المقلد غير مؤمن فتدبر.

قوله (**على بصيرة في دينه**) البصيرة في الأصل معرفة الحق بالدليل، والمراد منها هنا [أ|40ب] مجرد المعرفة وهو حال من قوله (**مؤمنا**) أي حالة كونه كائنا على معرفة أي متلبسا بالمعرفة في دينه، وحاصله أن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه ومتلبسا بالمعرفة في دينه أي لأصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل في حق الله تعالى وفي حق رسله. قوله (**إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة ولا يكفي فيها التقليد**) [**بيان أخذ ذلك منه أنه**][1] لما حكم على معرفة عقائد الإيمان بالوجوب عُلم أن ما عدا المعرفة من التقليد في العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفي في الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثما. قوله (**الجزم**) خرج عنه الشك والظن والوهم.

قوله (**المطابق**) أي المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة إذ المطابقة إنما تعتبر بين النسبة المعتقدة وبين النسبة التي في نفس [م|48ب] الأمر وهو علم الله، وقيل: اللوح المحفوظ، وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفي[2] قدم العالم فإن نسبته المعتقدة غير مطابقة لما في الواقع.

---

(1) في م: وجه الإشارة.

(2) في م: القلب.

عن دليل ولا يكفي فيها التقليد........................

حاشية الدسوقي

قوله (عن دليل) أي الناشئ ذلك الجزم عن دليل أي أو ضرورة كالجزم أن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك ممن وقع بصره عليه من غير قصد، ففي كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت، أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر وإلا لزم أن يكون الحد الأول غير جامع والحد الثاني وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل، ولا حاجة لهذا لأن ما ذكر من التعريف إنما هو تعريف للمعرفة المطلوبة في هذا المقام وهي معرفة الواجب والجائز والمستحيل في حق الله وفي حق رسله وهي لا تَحْصُل إلا عن دليل وليس بشيء[1] منها ضروريا، وهذا لا ينافي أن المعرفة مرادفة للعلم، وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت. قوله (ولا يكفي فيها التقليد) أي ولا يكون التقليد في عقائد الإيمان كافيا في[2] الخروج من الإثم بحيث إن المقلد فيها لا يعاقب، وجزمه هنا بأن التقليد في العقائد غير كاف في الخروج عن الإثم لا ينافي ما سيذكره من الخلاف لأن عدم الاكتفاء في الخروج عن الإثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لأن الإثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر.

وحاصل ما ذكره من الخلاف أقوال ثلاثة؛

قيل: إن المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا، فإن قلد فيها كان مؤمنا عاصيا.

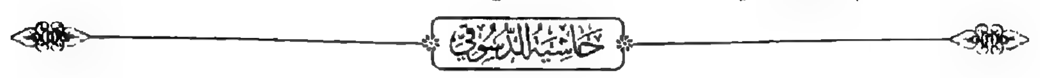
وقيل: إن محل وجوبها وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا تجب، وعلى هذا فالمقلد إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا، وإن لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاص،

---

(1) في م: شيء.

(2) في م: من.

وهو الجزم المطابق في عقائد الإيمان بلا دليل. ....



وقيل: إن المعرفة في [أ/141] العقائد واجبة وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر لأنه متى قيل: هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الأخير في الكبرى[1] ولكنه غير مسلم، والحق القول الثاني وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية. وأما القول الأول المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبني على القول بجواز التكليف بما لا يطاق [م/149أ] أو أنه مبني على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجملي.

قوله (ولا يكفي فيها) أي في عقائد الإيمان التقليد أي وأما الفروع فيكفي فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها، والفرق بين العقائد [والفروع أن العقائد][2] مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فإنه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أفاده المجتهد المقلَّد -بالفتح- إنما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الأمر، ويحتمل أن يكون غير مطابق [فأولى من قلده فيه][3]، ولا يلزم من كون المقلد في الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذي قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذي قلد فيه وإن لم يكن مطابقا لما في نفس الأمر، بخلاف المجتهد فإن ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه.

إن قلت: إذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا، ويحتمل[4] أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع؟ قلت: محل كون الخطأ لا يتبع إذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطإه بل هو محتمل.

قوله (في عقائد الإيمان) لا حاجة له مع قوله (فيها).

قوله (بلا دليل) متعلق بـ(الجزم) أي الجزم المتلبس[5] بعدم الدليل.

---

(1) أحمد بن العاقل الديماني، شرح العقيدة الكبرى، 19.

(2) ساقط في م. (3) ساقط في م. (4) ساقط في م. (5) في م: الملتبس.

وإلىٰ وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم: ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وإلىٰ وجوب المعرفة إلخ**) أنت خبير بأن المعرفة ليست فعلا علىٰ الصحيح بل كيف لأنها من قبيل المعارف والعلوم، وحينئذ فلا يتعلق بها الإيجاب. نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الأسباب ورفع الموانع.

قوله (**وعدم الاكتفاء بالتقليد**) أي في الخروج من الإثم كان إثم كفر أو عصيان، والمراد الإثم ولو في الجملة أي في بعض الأحوال، وحينئذ فقوله (**وعدم الاكتفاء بالتقليد**) صادق بالأقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير اندفع ما يقال: إن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في[1] الخروج من إثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الأول دون الثالث، وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول، وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد [من الخروج][2] من إثم الكفر وإثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية للنظر أم لا ناسب القول [أ|41ب] الأول والثالث دون الثاني المفصل فتأمل.

قوله (**جمهور أهل العلم**) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لأن المراد [م|49ب] بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التي أوردها المبتدعة[3] إنما صدرت منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل. وقد يقال: بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس في كلامه ما يقتضي أن مالكا من المتكلمين بل بعد ما عزاه لهم عزاه لمالك أيضا تقوية لأنه إمام جليل.

---

(1) في م: من.

(2) ساقط في م.

(3) في م: أهل البدعة.

كالشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، وحكاه ابن القصار[1] عن مالك أيضا، ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة؛ فقال بعضهم: المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة..........................

حاشية الدسوقي

قوله (**كالشيخ الأشعري**) اسمه علي وكنيته أبو الحسن وهو مالكي المذهب كالباقلاني[2]، وأما إمام الحرمين فهو شافعي.

قوله (**المقلد مؤمن إلا أنه عاص**) أي فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها أثم، وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أم لا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز، ورد بأنا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجملي الذي تَحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له: «سمعت الناس يقولون شيئا فقتله». والدليل الجملي متيسر لكل أحد، وهذا القول مبني على أن أصل الإيمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما أورده يس[3] هنا.

---

(1) القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، ابن القصار شيخ المالكية، وكان من كبار تلامذة القاضي أبي بكر الأبهري، يذكر مع أبي القاسم الجلاب. قال أبو إسحاق الشيرازي: له كتاب في مسائل الخلاف كبير، لا أعرف لهم كتابا في الخلاف أحسن منه. قال القاضي عياض: كان أصوليا نظارا، ولي قضاء بغداد. قال ابن أبي الفوارس: مات في ثامن ذي القعدة، سنة سبع وتسعين وثلاث مائة. سير أعلام النبلاء، 12/ 541.

(2) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت. 338هـ/ 1013م) قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الاشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه: الانصاف، كشف أسرار الباطنية، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة. الزركلي، الأعلام، 6/ 176.

(3) هو ياسين بن زين الدين بن أبي بكر ابن عليم الحمصي، الشهير العُلَيمي (ت. 1061هـ/ 1651م)، =

التي ينتجها النظر الصحيح،وقال بعضهم: إنه مؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وقال بعضهم: المقلد ليس بمؤمن أصلا، وقد أنكره بعضهم، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**التي ينتجها إلخ**) وصف كاشف. قوله (**النظر الصحيح**) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الإنتاج. قوله (**وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يعصي إلخ**[1]) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد انتهى[2]. قوله (**المقلد ليس بمؤمن أصلا**) أي بل هو كافر، وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن العاصي أنه يخلد في عذاب غير عذاب الكفر إذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة[3]، وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فإنه موجود فيحمل كلام الشارح عليه، وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يحصلها يكون كافرا، وهذا القول مبني على أن النظر شرط في الإيمان وأن الإيمان المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة على ما سبق، ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط.

قوله (**وقد أنكره بعضهم**) أي وقد أنكر القول بعدم إيمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ما صححه في شرح الكبرى[4] من كفره [م|50أ] وادعى الإجماع عليه، وقد علمت ما هو المعتمد من تلك الأقوال.

= شيخ عصره في علوم العربية. ولد بحمص، ونشأ واشتهر وتوفي بمصر. له حواش كثيرة، منها: حاشية على ألفية ابن مالك، حاشية على متن القطر وشرحه للفاكهي، حاشية على شرح التلخيص المختصر للسعد التفتازاني، حاشية على فتح الرحمن شرح لقطة العجلان ، حاشية على شرح الاستعارات، حاشية على شرح السنوسي على صغراه، حاشية على التصريح شرح التوضيح. الزركلي، الإعلام، 8/ 130.

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في أ.

(3) محمد بن يوسف السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، (القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1434هـ/ 2013م)، 27.

(4) نفس المصدر، 29.

ولإمام الحرمين في الشامل تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام: فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف في صحة إيمانه، وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه، ومن عاش بعده زمنا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف في صحة إيمانه، وإن أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه النظر، ....

حاشية الدسوقي

واعلم أن الخلاف في المقلد في كفره وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها [142/أ] في الآخرة لأنه في الدنيا لا قائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا. قال الشاوي: «وهذا الخلاف الذي في المقلد بعكس الخلاف الذي في المعتزلة في أنهم كفار أو مؤمنون عصاة، فإنه بالنظر لحال الدنيا أي هل تجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا أم لا، وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون في النار»[1] وتأمله.

قوله (**ولإمام الحرمين إلخ**) لما كان كلام إمام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور من الخلاف في إيمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما يزيل المخالفة حيث قال: (**قلت إلخ**). قوله (**يسعه للنظر فيه**) الضمير المستتر في (**يسعه للزمان**) والبارز لـ(من عاش)، والجملة صفة لزمن، والرابط الضمير المستتر، وفي بعض النسخ (يسعه النظر) من غير لام جرّ وهي مشكلة إلا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أي يسعه للنظر.

قوله (**ونظر**) أي وعرف[2]. قوله (**وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه**) ظاهر ولو كان عنده اعتقاد لكونه مقلدا، وهذا صريح في أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ما تقدم له من الجزم بالخلاف في كفره وعدم كفره، ثم إن ما ذكره من عدم صحة الإيمان في هذا القسم مقيد بما إذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له المعرفة بإلهام من الله.

---

(1) لعله في حاشية الشاوي على شرح أم البراهين للسنوسي [توجد منها ثلاث مخطوطات بقلمه في المكتبة الأزهرية تحت أرقام: 311313 -311315 -329142] لكن لم أقف عليه.

(2) في م: زيادة: نظر.

ففي صحة إيمانه قولان: والأصح عدم الصحة. قلت: ولعل هذا التقسيم إنما هو في حق من لا جزم معه بعقاعد الإيمان أصلا ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ففي صحة إيمانه قولان**) إنما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة، فإنه قد يقال: إنه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه. قوله (**والأصح عدم الصحة**) أي نظرا لتقصيره بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب، ونظير ذلك في الجملة المرأة في نهار رمضان تصبح مفطرة وهي طاهر ثم تحيض في يومها ذلك فإنها عاصية وإن ظهر أنه لم يمكنها إتمام الصوم.

قوله (**ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلا**) أي والذي جرىٰ فيه الخلاف فيمن عنده جزم، فقوله (**ولعل إلخ**) جمع بين كلام إمام الجرمين وما قبله وإنما ترجي الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يخص بمن لا جزم له عنده كما قال الشارح وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا، وفي كلام الشارح شيء وذلك لأن من لا جزم عنده صادق بالظان والشاك في العقائد [م|50ب] والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالي الذهن عنها وكونه نشأ بعيدا عن أهل الإسلام بالمرة، وهذا وإن ظهر في القسم الثاني وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر وترك لا يظهر بالنسبة لقسم الأول وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه[1] النظر ونظر لأن هذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل علىٰ من لا جزم عنده الصادق بالخمسة المتقدمة، ولا يظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالإيمان وذلك لأن من عاش بعد البلوغ زمنا لا يسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض [أ|42ب] النظر أو أعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أو شك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أو كان خالي الذهن عنها كيف يقال بصحة إيمانه بل هذا كافر قطعا.

---

(1) ساقط في أ.

ولو بالتقليد، وذهب غير الجمهور ....

حاشية الدسوقي

وأجيب بأن المراد بقوله (ولعل هذا التقسيم) أي ولعل بعض هذا التقسيم وهو [القسم الثاني][1] والثالث والرابع فيمن لا جزم عنده بدليل أن الأول عنده جزم، ويراد بالإيمان في الثالث والرابع علىٰ أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلا ينافي أنه كافر في الواقع ولا غرابة في عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشاك ونحوه لأنه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع[2] للنظر، غاية أمره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذي ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل كلام إمام الحرمين علىٰ المقلد الجازم كما في الذي قبله ويكون ما ذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف في كفر المقلد طريقة والذي قبله من جزئيات الخلاف فيه طريقة أخرىٰ، فلأهل هذا الفن طريقتان؛ طريقة تحكي الخلاف في إيمانه وكفره، وطريقة تحكي الاتفاق علىٰ كفره، كذا قرر شيخنا العلامة العدوي[3]، وذكر الشيخ الملوي ما حاصله أن تقسيم إمام الحرمين يحتمل أن يكون في المقلد والغافل والساهي والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أي أنهم إما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول، وإما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان إلىٰ آخر ما ذكره إمام الحرمين، وتكون حكاية الإجماع علىٰ كفر المقلد طريقة لإمام الحرمين.

قوله (ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفي، أي فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا. قوله (وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله: وإلىٰ وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جهور أهل العلم ثم إن المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض [م|151] بجعله ابن أبي جمرة[4] ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لأنه ليس في كلامه ما يقتضي أنهم منهم بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لأصحاب هذا القول.

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: يسع.

(3) أي أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي، وقد سبق ترجمته.

(4) هو عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي (ت. 695هـ/ 1296م)، من العلماء بالحديث، مالكي. أصله من الأندلس ووفاته بمصر. من كتبه: جمع النهاية، مختصر ابن أبي جَمْرة، بهجة النفوس في شرح جمع النهاية، المرائي الحسان في الحديث والرؤيا. الزركلي، الأعلام، 4/ 89.

إلىٰ أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان بل وليس بواجب أصلا، وإنما هو من شروط الكمال فقط. وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولي ابن أبي جمرة والإمام القشيري والقاضي أبو الوليد بن رشد والإمام أبو حامد الغزالي وجماعة، والحق الذي يدلّ عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أو لا، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**إلىٰ أن النظر**) أي[1] ومثله المعرفة التابعة له. قوله (**ليس بشرط في صحة الإيمان**) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة، وقوله (**بل وليس بواجب أصلا**) رد للقول الأول والثاني من أقوالهم. قوله (**وإنما هو**) أي النظر من شروط الكمال فقط، أي ومثله للمعرفة التابعة له فتكون المعرفة علىٰ هذا مندوبة. وقوله (**فقط**) اسم فعل معناه: انته. عن ذكر غيره فلا تقل إنه شرط في صحة الإيمان ولا في الخروج عن الإثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه، بل قل: إنه غير واجب أصلا بل شرط كمال. قوله (**وجوب النظر**) أي الموصل لمعرفة العقائد، ومثله المعرفة بها لأنها تابعة له فالتابع يعطي حكم المتبوع. قوله (**في كونه شرطا في صحة الإيمان**) أي فيكون [واجبا وجوب الأصول. وقوله (**أو لا**) فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذي ذكره هنا هو عين][2] ما ذهب إليه جمهور أهل العلم سابقا.

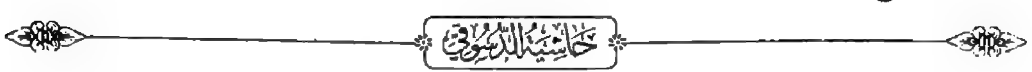
واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع، ويوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب، وقد يفرق بين الصدق والحق بأن المطابقة معتبرة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنىٰ صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع، ومعنىٰ حقيقته مطابقة الواقع لحكمه.

قوله (**يدل عليه الكتاب والسنة**) أي فقد ورد فيهما الأمر بالنظر في مواضع كثيرة، والأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب، والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ الوجوب أعم منها والأعم لا إشعار له بأخص معين، ولذا قال مع التجريد[3] إلخ.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ. (3) في م: التردد.

والراجح أنه شرط في صحته، وقد عزا ....



قوله (**وإنما هو من شروط الكمال**) أي إنه مندوب، وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الإجمالي، فإن أتى بالتفصيلي فهو [في ضمنه وزاد خيرا، وأما الدليل التفصيلي فهو][1] فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب، ولا ينبغي أن يقال على القول بالندب أن الدليل الجملي مندوب على العين والتفصيلي مندوب على الكفاية.

بقي شي وهو أن ظاهر [م51ب] هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب في حال فيقتضي أن التقليد هو الواجب ابتداء، وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب إلا أن يقال: إنه من شروط الكمال عند وجود التقليد، وأما عند عدمه فله جهتان؛ فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا، وواجب من جهة أنه تأدى به ما هو أولى مما يتأدى بالتقليد، انتهى يس[2].

قوله (**والراجح أنه شرط**) يعني في صحة الإيمان بمعنى أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر، وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان [فليس يمنع من][3] الخلود في النار، وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح، وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيها أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وإيمانه منج له من الخلود في النار، وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص. قوله (**وقد عزا إلخ**) أشار بذلك إلى ضعف القول بأن [النظر ليس شرطا في صحة الإيمان بل شرط كمال، وأن][4] التقليد كاف في عقائد الإيمان حيث نسبه ابن العربي للمبتدعة، ولا يخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التي قبلها وهي قوله (**والراجح أنه شرط**) فهي كالتأكيد في المعنى الأرجحية كون النظر شرطا في صحة الإيمان.

---

(1) ساقط في أ.

(2) لعله في حاشيته على صغرى السنوسي لكن لم أقف عليه.

(3) في م: ويحصل.

(4) ساقط في أ.

ابن العربي القول بأنه تعالىٰ يُعلم بالتقليد إلىٰ المبتدعة ....



قوله (ابن العربي) اعلم أن ابن العربي اثنان وكل منهما أندلسي؛ الأول الذي قيل [أ|43ب] فيه: خزانة العلم وقطب المغرب هو الإمام أبو بكر بن العربي الفقيه[1] صاحب العارضة والتفسير، والثاني محي الدين بن العربي الصوفي صاحب الفتوحات المكية[2]، وقد يفرق بينهما فيقال في الأول: [ابن العربي][3] بأل، وفي الثاني ابن عربي بدون أل، وكان الأول معاصرا لابن رشد[4] اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا علىٰ العتبية في الفقه

---

(1) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي (ت. 468هـ) قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلىٰ المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنف كتبا في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. وولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها. قال ابن بشكوال: ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. من كتبه: العواصم من القواصم، أحكام القرآن، قانون التأويل. الزركلي، **الأعلام**، 6/ 230.

(2) هو محمد بن علي بن محمد ابن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر (560-638هـ/ 1165-1240م): فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية (بالأندلس) وإنتقل إلىٰ إشبيلية. وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز. وإنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه، فعمل بعضهم علىٰ إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه. وحبس، فسعىٰ في خلاصه علي بن فتح البجائي (من أهل بجاية) فنجا. واستقر في دمشق، فتوفي فيها. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها: الفتوحات المكية في التصوف وعلم النفس، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدب، فصوص الحكم، مفاتيح الغيب. الزركلي، **الأعلام**، 6/ 281.

(3) ساقط في م.

(4) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ض الأندلسي، أبو الوليد (520-595هـ/ 1126-1198م): الفيلسوف. من أهل قرطبة. يسميه الإفرنج (Averroes) عني بكلام أرسطو وترجمه إلىٰ العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. وصنف نحو خمسين كتابا، منها: فاسفة ابن رشد , تسميته حديثة وهو مشتمل بعض مصنفاته، التحصيل في اختلاف مذاهب العلماء، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، منهاج الأدلة في الأصول، وتهافت التهافت في الرد علىٰ الغزالي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، جوامع كتب أرسطاطاليس في الطبيعيات والإلهيات، تلخيص كتب أرسطو، الكليات، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، في خزانة القرويين (الرقم 2786) بفاس. وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي. عرف المنصور (المؤمني) قدره فأجلّه وقدمه. واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلىٰ مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلىٰ وطنه، فعاجلته الوفاة =

ونصه في كتابه المتوسط في الاعتقاد: «اعلموا علمكم الله تعالىٰ أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا إلهاما» ....

حاشية الدسوقي

فقال له ابن العربي: بم سميت كتابك؟ فقال له ابن رشد: سميته بالبيان والتحصيل، فقال له: ما بينت وما حصلت يا ابن الأمة؟ وطرحه له. فاتفق بعد ذلك أن ابن العربي ركب البحر في سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربي يقول: يدك يا ابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا في كلام الشارح.

قوله **(في كتابه المتوسط)** لابن العربي الفقيه ثلاثة كتب في فن الكلام؛ كتاب صغير وكبير ومتوسط، وقوله **(في الاعتقاد)** بدل من قوله **(في كتابه المتوسط)** أي في مبحث الاعتقاد.

قوله **(علمكم الله)** جملة دعائية. قوله **(أن هذا** [م/152] **العلم)** أي العلم بعقائد التوحيد.

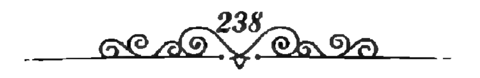
قوله **(لا يحصل ضرورة)** أي لا يحصل بالضرورة أي لا تكون الضرورة طريقا موصلة إليه في حق كل المكلفين، وهذا لا ينافي أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص.

واعلم أن العلم الضروري يطلق علىٰ ما حصل بغير[1] نظر واستدلال وإن حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق علىٰ ما حصل بغير اختيار في طريقه كعلمك بأن هذا الشي حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله **(لا يحصل ضرورة)** أي اضطرارا من غير قدرة علىٰ رفعه.

قوله **(ولا إلهاما)** الإلهام إلقاء شيء من الخير في القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الإلقاء أي ولا يحصل هذا العلم بإلقاء الله له[2] في القلب أي ليس إلقاء الله طريقا موصلا لحصوله.

= بمراكش، ونقلت: جثته إلىٰ قرطبة، قال ابن الأبار: كان يفزع إلىٰ فتواه في الطب كما يفزع إلىٰ فتواه في الفقه. ويلقب بابن رشد «الحفيد» تمييزا له عن جدّه أبي الوليد محمد بن أحمد (المتوفىٰ سنة 520). الزركلي، الأعلام، 5/ 318.

(1) في م: بنظر.   (2) ساقط في أ.



ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا إليه، وإنما الطريق إليه النظر ورَسْمه أنه الفكر المرتب في النفس علىٰ طريق يفضي إلىٰ العلم أو الظن يطلب به من قام به علما في العلميات ....

حاشية الدسوقي

واعلم أن المنفي كون الإلهام طريقا موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس، فلا ينافي أن بعض الخواص يلقي الله تعالىٰ معرفة العقائد في قلبه بدون نظر واستدلال.

قوله (**ولا يصح التقليد فيه**) أي لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أي موصلة له.

قوله (**ولا يجوز أن يكون الخبر**) أي الكتاب والسنة طريقا موصلة إليه، هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ما يتوقف [عليه المعجزة الدالة][1] علىٰ صدق الرسل، وأما هذه الستة فإن طريق العلم بها الخبر كما سيأتي. قوله (**ورسمه**) أي النظر، أي تعريفه بالرسم. قوله (**الفكر**) هو حركة النفس في المعقولات كحركتها في حدوث العالم أو في وجود الإله، وأما حركتها في المحسوسات كحركتها في سقف [أ|34أ] البيت مثلا فيقال له تخييل، وقوله (**المرتب في النفس**) أي المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل، ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب في النفس. قوله (**علىٰ طريق**) متعلق بقوله (**المرتب**) وتلك الطريق هي تقديم الصغرىٰ علىٰ الكبرىٰ والجنس علىٰ الفصل أو علىٰ الخاصة وكون القياس محتويا علىٰ شروط الإنتاج المذكورة في فن المنطق، واحترز بقوله (**المرتب**) عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمىٰ نظرا، واحترز بقوله (**علىٰ وجه يفضي إلخ**) عما لو كان الترتيب خارجا عن الأشكال الأربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيها كأن يكون من جزئيتين وسالبتين فإنه لا يسمىٰ نظرا. قوله (**يفضي إلىٰ العلم**) أي يؤدي إلىٰ العلم أي[2] إن كانت المقدمات [م|52ب] كلها يقينية كما في قولك: العالم حادث، [وكل حادث][3] لا بد له من صانع، أو إلىٰ الظن إن كانت المقدمات كلها ظنية،

---

(1) في م: فيه دلالة المعجزة.

(2) ساقط في أ.

(3) ساقط في أ.

أو غلبة ظن في المظنونات، ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء

حاشية الدسوقي

أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما في قولك: هذا يدور في الليل بالسلاح، وكل من يدور في الليل بالسلاح سارق.

وإذا علمت أن الفكر تارة يفضي إلىٰ علم وتارة يفضي إلىٰ ظن تعلم أن في التعريف حذف[1] أو مع ما عطفت، أو أن المراد بالعلم مطلق الإدراك أعم من كونه علما أو ظنا بدليل قوله بعد (**أو غلبة ظن في المظنونات**) وما ذكرناه من أن الفكر تارة يفضي إلىٰ علم وتارة يفضي إلىٰ ظن ظاهر إذا كان المترتب قياسا، وإن كان الترتيب[2] تعريفا أدىٰ إلىٰ العلم فقط كما في قولك في تعريف الإنسان: حيوان ناطق فإنه يؤدي إلىٰ العلم بحقيقة الإنسان وهو مجهول تصوري.

قوله (**يطلب به**) أي يحصل بذلك الفكر. قوله (**من قام به**) «من [قام به»][3] فاعل (**يطلب**) والذي قام به الفكر الذي هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الإنساني الذي هو النفس والجسد، وفي قوله (**من قام به**) إشارة إلىٰ أن المعنىٰ إنما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة. قوله (**في العلميات**) أي في المسائل التي لا يكفي فيها إلا العلم كالعقائد.

قوله (**في المظنونات**) أي في المسائل التي يكتفي فيها بالظن كالمسائل الفرعية.

قوله (**ولو كان هذا العلم إلخ**) هذا شروع في بيان المانع من كون كل من الضرورة والإلهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد، فقوله (**ولو كان هذا العلم**) أي العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل[4] مكلف ضرورة أي قهرا بدون اختيار.

قوله (**لأدرك ذلك جميع العقلاء**) أي لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء أي لأنه لا سبب له خاص، ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم في كل أحد مع فرض أنه لا طريق له إلا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال: افعل يا من هو ملجأ للفعل أو يا من لا قدرة له علىٰ الفعل لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم.

---

(1) في م: حذف الواو.

(2) في م: المرتب.

(3) ساقط في أ.

(4) في أ: من كل.

أو إلهاما لوضع الله تعالىٰ ذلك في قلب كل حي ليتحقق به التكليف. وأيضا فإن الإلهام نوع ضرورة، وقد أبطلنا الضرورة، ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: إن الملازمة ممنوعة لأن السوفسطائية [أ|44ب] لم يدركوا الضروريات كما مشىٰ عليه المصنف في شرح مختصر المنطق[1]. قلت: إنه أراد بجميع العقلاء أكثرهم، أو أن ابن العربي يقول: «إن السوفسطائية عقلاء وإنكارهم للضروريات عناد منهم فلا يلتفت لهم»[2].

قوله (**أو إلهاما**) أي ولو كان ذلك العلم يحصل بالإلهام. قوله (**لوضع الله إلخ**) أي لكن التالي باطل بالمشاهدة، إذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم، فالمقدّم مثله. قوله (**كل حي**) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله (**ليتحقق به التكليف**) فهو من إطلاق العام وإرادة الخاص.

قوله (**ليتحقق به التكليف**) هذا بيان للملازمة، وحاصله أن المعرفة مكلف بها، ولو انحصر تحصيلها في الإلهام للزم الوضع المذكور أعني وضع الله العلم بالعقائد في قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف أي أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الإلزام [م|53أ] بما[3] فيه كلفة، وإلا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه. قوله (**نوع ضرورة**) أي نوع من أنواع ذي الضرورة، أي نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لأن العلم الضروري بالمعنىٰ الثاني السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق علىٰ العلم الحاصل بالإلهام كما هو صادق علىٰ العلم الحاصل بغير الإلهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشيء حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد.

قوله (**وقد أبطلنا الضرورة**) أي وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق: ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء.

---

(1) لم أقف عليه. (2) لم أقف عليه. (3) في م: لما.

ولا يصح أن يقال إنه تعالىٰ يُعلم بالتقليد، كما قال جماعة من المبتدعة لأنه لو عرف بالتقليد لما كان قول واحد من المقلدين أولىٰ بالاتباع والانقياد إليه من الآخر، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا يصح أن يقال: إنه تعالىٰ يعلم بالتقليد**) أي لا يصح أن يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم[1] بمعرفة الله. قوله (**كما قال جماعة من المبتدعة**) راجع للمنفي.

قوله (**لأنه لو عرف بالتقليد**) هذا إشارة إلىٰ قياس شرطي حذفت استثنائيته، وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم[2] الشرطية وأصل التركيب هكذا: لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالىٰ بالتقليد لكن التالي باطل فكذلك المقدم، أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة، ووجه بطلان التالي الذي هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم، وكلاهما لا يصح لأنه إن قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلَّدين -بالفتح- وعدم كون بعضهم أولىٰ من بعض باتباع قوله، **والترجيح من غير** مرجح، باطل، فليكن ما أدىٰ إليه من تقليد البعض دون البعض الذي هو طريق لحصول هذا العلم محالا[3]، وإن قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد [لأن أقوال المقلَّدين -بالفتح- متنافية أي والجمع بين المتنافيات في الاعتقاد محال][4]، فليكن ما أدىٰ إليه من تقليد الكل الذي هو طريق لحصول هذا العلم محالا[5]، فالحاصل أن حصول العلم عن[6] التقليد يؤدي إما إلىٰ الترجيح بلا مرجح، وإما إلىٰ الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد وكلاهما محال، فما أدىٰ لذلك وهو حصول العلم [عن التقليد محال، وحينئذ [أ|145] فلا يحصل العلم بالتقليد.

قوله (**لما كان إلخ**) أي لحصل العلم به،][7] لكن التالي باطل لأنه إما أن يقلد الكل أو البعض، وكلاهما لا يصح لأنه إن قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين [م|53ب] أولىٰ بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر، فـ(ما) نافية.

---

(1) ساقط في أ.
(2) في أ: التالي.
(3) في م: باطلا.
(4) في م: باطل.
(5) في م: باطلا.
(6) ساقط في م.
(7) في م: به.

كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة ولا يجوز أيضا أن يقال: إنه يعلم بالخبر لأن من لم يعلم الله تعالىٰ كيف يعلم أن الخبر خبره، فثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب علىٰ المكلف

حاشية الدسوقي

وقوله **(وأقوالهم إلخ)** أي وإن قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لأن أقوالهم متضادة مختلفة، فقوله **(لما كان قول واحد إلخ)** تعليل لعدم صحة تقليد البعض، وقوله **(وأقوالهم إلخ)** التعليل لعدم صحة تقليد الكل.

قوله **(وأقوالهم)** أي المقلَّدين -بفتح اللام- كأبي الحسن الأشعري وأتباعه القائلين بأن الله تعالىٰ قادر بقدرة زائدة علىٰ ذاته وأنه يرىٰ في الآخرة، وكالجبائي[1] وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة علىٰ الذات، وأنه لا يرىٰ في الآخرة. وقوله **(ومختلفة)** عطف تفسير. قوله **(كيف يعلم)** أي فلا يعلم، فالاستفهام إنكاري بمعنىٰ النفي، أي لأن من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره علىٰ العلم به، ولو كان الخبر طريقا إلىٰ العلم به للزم عليه توقف العلم علىٰ الخبر فيلزم الدور.

والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لأن العلم به تعالىٰ يتوقف حينئذ علىٰ العلم بأن هذا الخبر خبره تعالىٰ، والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف علىٰ العلم به تعالىٰ، فكل من العلمين متوقف علىٰ الآخر وهذا دور وهو محال، فما أدّىٰ إليه من كون الخبر طريقا إلىٰ العلم به محال، وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا إلىٰ العلم، وهذا في غير السمع والبصر والكلام ولوازمها، فإنها تعلم بالخبر كما يأتي.

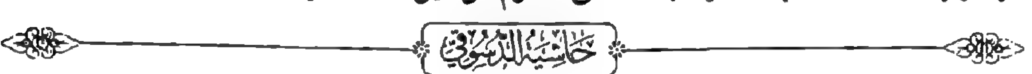
قوله **(فثبت)** أي فإذا بطل كون الضرورة والإلهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالىٰ ثبت أن طريقه النظر أي الصحيح المركب من مقدمات يقينية، لأن النظر قد يطلب به الظن كما مر، والمطلوب هنا إنما هو العلم اليقيني. قوله **(وهو أول واجب علىٰ المكلف)** أي أول واجب وسيلة، فلا يعارض قوله بعد **(إن المعرفة أول الواجبات)** لأن المراد به أنها أول واجب قصدا.

---

(1) أبو هاشم المُعْتَزِلي عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، من أبناء أبان مولىٰ عثمان (ت. 321هـ/ 933م) عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت البهشمية نسبة إلىٰ كنيته أبي هاشم. وله مصنفات في الشامل في الفقه، وتذكرة العالم والعدة في أصول الفقه. الزركلي، الأعلام، 4/ 7.



إذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل إلا به، فبضرورة تقديمه عليها تثبت له صفة الوجوب قبلها وإيجاب المعرفة بالله تعالىٰ معلوم من دين الأمة ضرورة.........


حاشية الدسوقي

إن قلت: علىٰ أن الإيمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا، بل هو الإيمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين. قلت: المعرفة مقصد بالنسبة للنظر، وإن كانت وسيلة للإيمان الذي هو حديث النفس.

قوله (**إذ المعرفة إلخ**) علة لكون النظر أول واجب. قوله (**فبضرورة تقديمه إلخ**) فيه أن ضرورة تقديمه عليها إنما تقتضي توقفها عليه فقط لا إثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوب به قبلها، فكان الأولىٰ أن يقول: فبضرورة أنها لا تحصل إلا به أو أنها متوقفة عليه [م154] ثبت له صفة الوجوب قبلها لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم إن ما ذكره الشارح من ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبني علىٰ أن ما لا يتم الواجب إلا به [أ45ب] فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد، فعندنا أمران؛ أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة، والتحقيق عند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر، وحينئذ فليس عندنا إلا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر، فلا يتم قول الشارح (**أن النظر أول واجب**) ولا قوله (**فثبت له صفة الوجوب**) قبلها. قوله (**وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة**) هذا مرتبط بقوله (**إذ المعرفة أول الواجبات**) أي وإنما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لأن إيجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة فبعد أن بيَّن وجه كون النظر واجبا شرع في بيان وجوب المعرفة، فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة، ومراده بالضرورة الشهرة أي أن وجوبها شائع مشهور[1] بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام، وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهي يعرفه الخاص والعام حتىٰ يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة، وقال إنها شرط كمال والتقليد يكفي في عقائد التوحيد. قوله (**فصل**) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي،

(1) في م: مشتهر.

(فصل): مع أنا نقول: إن المعرفة واجبة وإن النظر الموصل إليها واجب، فإن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربه تعالىٰ الحقَّ وتعلق به اعتقاده ....

حاشية الدسوقي

وإنما فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ (فصل) لأن الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد، والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به.

قوله (**ومع أنا نقول**) يحتمل أن الواو زائدة، و(مع) متعلقة بـ(**يقول الثاني**) و«أن» وما دخلت عليه مؤولة بالمصدر، والفاء في قوله (**فإن**) واقعة في جواب شرط مقدر داخلة علىٰ قول محذوف، أي إذا عرفت ما تقدم فنقول: إن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا إن المعرفة واجبة إلخ، أي وقوله (**مخالف لقولنا**) إذ مقتضىٰ قولِهِ؛ الاكتفاءُ بالتقليد في عقائد الإيمان، ومقتضىٰ قولنا عدم الاكتفاء به فيها، ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة علىٰ قول محذوف، و(مع) متعلقة بذلك القول المحذوف و«أن» وما دخلت عليه مؤولة بمصدر، وقوله (**فإن بعض أصحابنا**) الفاء فيه زائدة، و(**إن بعض أصحابنا**) مقول القول المحذوف، أي ونقول مع قولنا إن المعرفة واجبة إلخ أن بعض أصحابنا يقول: إن[1] من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن، أي وقوله [م|54ب] (**مخالف لقولنا**) لأن مقتضىٰ قولِهِ الاكتفاءُ بالتقليد في عقائد الإيمان، ومقتضىٰ قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر.

قوله (**إن المعرفة**) أي في عقائد التوحيد واجبة، أي ومقتضىٰ ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها. قوله (**أن من اعتقد في ربه**) أي اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر.

قوله (**الحق**) أي الاعتقاد الحق، أي الصحيح [أ|146] أو النسبة الحق أي المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله، والثاني أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله علىٰ ذلك.

قوله (**وتعلق به اعتقاده**) أي وتعلق اعتقاده بربه، وهذا عطف لازم علىٰ ملزوم لأنه يلزم من اعتقاده الحق في ربه تعلق اعتقاده به.

---

(1) ساقط في م.

علىٰ وجه الصحيح في صفاته فإنه مؤمن موحد، ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلا بد عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد ....

حاشية الدسوقي

قوله (**علىٰ الوجه الصحيح**) أي المطابق للواقع. قوله (**فإنه مؤمن موحد**) ظاهره من غير إثم يلحقه بناء علىٰ أن المعرفة غير واجبة، وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل إليها وبالاكتفاء بالتقليد. قوله (**ولكن هذا**) أي ما اقتضاه قوله (**فإنه مؤمن موحّد**) من ثبوت الإيمان له لا يصح في الأغلب إلخ، وهذا الاستدراك من كلام ابن العربي أتىٰ به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الإيمان له، وفي بعض التقارير ترجيع اسم الإشارة للاعتقاد الصحيح، فقوله (**لكن إلخ**) اعتراض من [ابن العربي][1] علىٰ ذلك البعض.

قوله (**لا يصح**) أي لا يثبت. قوله (**في الأغلب**) قضيته أنه يصح ذلك في الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لا يصح أصلا، فالمناسب حذف قوله (**في الأغلب**).

قوله (**ولو حصل**) أي هذا وهو الاعتقاد الصحيح، أي ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر إلخ، وحينئذ فلا يقال إن قوله (**ولو حصل**) ينافي ما سبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح إلا لناظر. قوله (**يتخلخل**) أي يتزلزل اعتقاده بعروض ما ينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه. قوله (**فلا بد**) أي فيجب أن يعلم إلخ، وهذا مفرع علىٰ ما قبله، وحيث كان الأمر كما ذكر فلا بد إلخ فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل إليها واجبا وهو ما قلناه. قال الشيخ يحيىٰ في قوله (**فلا بد**): «أصله في الإثبات: بد الأمر فرق، وتبدد تفرق، وجاءت الخيل بداد: أي متفرقة، فإذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما [م|155أ] دائما فصار أحدهما واجبا للآخر، ومن ثم فسروا لا بد بوجب فاعرف ذلك»[2] انتهىٰ. قوله (**كل مسألة**) أي وجبت علينا معرفتها.

---

(1) في م: الشارح.

(2) لم أقف عليه.

بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل علَّمَه بذلك، فلو اختُرم وقد تعلق اعتقاده بالباري تعالىٰ كما ينبغي وعجز عن النظر ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بدليل**) أي قطعي وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية، والمراد بالدليل ما يشمل الجملي. وقوله (**واحد**) بيان لأقل ما يكفي. قوله (**ولا ينفعه اعتقاده إلخ**) أي، وحينئذ فالمقلد كافر عند ابن العربي، وقوله (**ولا ينفعه إلخ**) لازم لما قبله. قوله (**علمه**) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا لـ(يصدر) أو بالجر بإضافة دليل إليه[1]، وإضافة الدليل إليه من حيث إن الدليل مفيد له فالإضافة لأدنىٰ ملابسة، وفاعل (يصدر) ضمير يعود علىٰ الاعتقاد، والمراد بالعلم علىٰ كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون [أ/46ب] إظهارا في محل الإضمار، وضمير "ينفعه" و"اعتقاده" و"علمه" للشخص المعتقد، واسم الإشارة في قوله (**بذلك**) عائد علىٰ كل مسألة، ويصح أن يكون "علم" فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد علىٰ الشخص المعتقد، والجملة صفة لدليل[2]، والضمير البارز عائد علىٰ كل مسألة، واسم الإشارة عائد علىٰ الدليل ويكون إظهارا في محل الإضمار، ويحتمل أن الضمير البارز عائد علىٰ الدليل، واسم الإشارة عائد علىٰ كل مسألة، والباء بمعنىٰ اللام متعلقة بدليل، وفاعل يصدر علىٰ كل ضمير يعود علىٰ الاعتقاد فتأمل. قوله (**فلو اخترم**) مبني للمجهول أي فلو اخترمته المنية أي عاجلته قبل مضي زمان يسع النظر فيه، أي إن ما قلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل ظاهر إذا[3] لم يخترم، فلو اخترم إلخ فالضمير في اخترم لمن يعتقد في ربه الاعتقاد الحق إلخ. قوله (**كما ينبغي**) أي علىٰ الوجه الذي ينبغي. قوله (**وعجز عن النظر**) يحتمل أن تكون الواو نافية[4] علىٰ حالها عاطفة علىٰ (اخترم) من عطف المسبب علىٰ السبب، أي وعجز عن النظر في ذلك الزمان الذي اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له، ويحتمل أن تكون بمعنىٰ أو[5]، أي فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لقوله (اخترم).

---

(1) ساقط في أ.
(2) في م: له.
(3) فقي م: إن.
(4) في م: باقية.
(5) ساقط في أ.

فقال جماعة منهم: إنه يكون مؤمنا، وإن تمكن من النظر ولم ينظر. قال الأستاذ أبو إسحاق: «يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر»، وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن. فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى. وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندي لا أعلم صحته الآن.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**فقال جماعة منهم**) أي من أصحابنا. قوله (**وإن تمكن من النظر**) هذا مفهوم عجز أي وإن اخترم، وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه في ذلك الزمن ولم ينظر، وهذا على جعل الواو في قوله (**وعجز**) باقية على حالها، وأما على جعلها بمعنى أو، فالمعنى وإن لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر. قوله (**مؤمنا عاصيا بترك النظر**) أي فيكون النظر [م|55ب] واجبا وجوب الفروع عنده. قوله (**وبناه**) أي وبنى الأستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأصل الشيخ قيل: هو أن النظر ليس شرطا في صحة الإيمان وإنما هو شرط في الخروج من الإثم. قوله (**والاخترام**) الواو إما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق في قوله (**وعجز**) من الاحتمالين). قوله (**فظاهر**) أي فظاهر صحته، وإنما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول: إنه يجوز التكليف في[1] العقائد بما لا يطاق، وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز، أو يقال: أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن المسألة ظنية ولهذا لم يقيد أولا. قوله (**وتركه**) عطف على (**القدرة**) أي مع تركه. قوله (**فيه نظر عندي**) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن من أن يتخلخل اعتقاده.

قوله (**ولا أعلم صحته الآن**) أي ولا أعلم صحة هذا القول الآن، وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد تغير اجتهاده فقال: إن إيمان المقلد صحيح فيكون [أ|47ا] الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة إيمانه.

---

(1) ساقط في أ.

فإن قيل: قد أوجبتم النظر قبل الإيمان على ما استقر من كلامكم، فإذا دُعِيَ المكلف .....

حاشية الدسوقي

والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الأستاذ وكافر عند ابن العربي.

قوله (**فإن قيل: إلخ**) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق: (**فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها**)، [فقوله (**فقد أوجبتم النظر قبل الإيمان**) أي قبل وجوب الإيمان. وقوله (**على ما استقر من كلامكم**) أي على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق: (**فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها**)،][1] وفيه أن الذي فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الإيمان كما قال.

وقد يجاب بأن المراد بالإيمان نفس المعرفة كما هو قول، أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد، وإذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التي هي متبوعة للإيمان فليكن واجبا قبل الإيمان الذي هو تابع للمعرفة، أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن في كلامه حذف مضاف، والأصل فيه[2] قد أوجبتم النظر قبل سبب الإيمان وهو المعرفة، وقد تقدم أن المعرفة سبب عادي لحديث النفس لأن الشأن أن الإنسان إذا اعتقد شيئا اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه.

قوله (**فإذا دعي المكلف**) ببناء الفعل للمجهول. وقوله (**إلى المعرفة**) أي إلى مسببها وهو الإيمان أو إلى المعرفة نفسها بناء على أنها الإيمان، [م|156] فإذا طلب من المكلف الإيمان أي تحصيله قال الشيخ الملوي: «والكلام في الكافر الأصلي المعاند المجبور على الاقرار، أما من أراد الدخول في الإسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له إلى النظر»[3].

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

(3) لعله في حاشيته على شرح القيرواني لأم البراهين للسنوسي لكن لم أقف عليه.

إلىٰ المعرفة فقال: حتىٰ أنظر، لأني الآن في مُهلة النظر وتحت ترداده، ماذا تقولون: أتلزِمونه الإقرار بالإيمان فتنقضون أصلكم في أن النظر يجب قبلها؟ أم تمهلونه في نظره إلىٰ حد يتطاول به المدىٰ فيه؟..........................

حاشية الدسوقي

قوله (فقال) جواب إذا. قوله (حتىٰ أنظر) أي فقال لا أؤمن حتىٰ أنظر، فـ(حتىٰ) غائية أو المعنىٰ فقال حتىٰ أنظر فأؤمن فـ(حتىٰ) ابتدائية وهي وما بعدها في محل نصب مقول القول.

قوله (فأنا الآن) أي في هذا الزمان الحاضر. قوله (في مهلة النظر) أي في سعة النظر، أي في زمن واسع للنظر لا ضيق. قوله (وتحت ترداده) أي تكراره مرة[1] بعد أخرىٰ، أي وبصدد تكريره مرة بعد أخرىٰ. قوله (ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ و(ذا) اسم موصول خبر (ما) الاستفهامية، وجملة (تقولون) صلته، والعائد محذوف أي ما الذي تقولونه، ويحتمل أن مجموع (ماذا) مركب استفهامي مبتدأ وجملة (تقولون) خبره.

قوله (أتلزمونه الإقرار[2] بالإيمان) أي بأن يقول: آمنت وصدقت بما جاء به الرسول ﷺ. قوله (فتنقضون أصلكم) أي فتبطلون قاعدتكم. قوله (في أن النظر) في بمعنىٰ من، [ا/47ب] أي من أن النظر وهو بيان للأصل، وقوله (قبلها) أي قبل المعرفة التي هي الإيمان أو التابع لها الإيمان علىٰ ما مر. قوله (أم تمهلونه إلخ) أي كأن تقولوا له: انظر حتىٰ يريد الله الفتح عليك أو حتىٰ يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة. قوله (إلىٰ حد) أي إلىٰ أمر محدود كأن يحدد بإرادة الله الفتح عليه أو بهدايته إياه للأدلة ولوجه الدلالة كما مثلنا.

قوله (يتطاول به المدىٰ فيه) أي يتطاول [بالمكلف الزمان][3] في ذلك، أي في انتظار وقت ذلك الحد كإرادة الله الفتح عليه، أي أو تمهلونه إلىٰ حد يطول عليه في انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذي يحصل فيه ذلك الحد، وكأنه قيل: أو تمهلونه إلىٰ حصول أمر مجهول وقت حصوله، وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق الإمهال فائدة.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: بالإقرار. (3) في م: بالمكان والزمان.

أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص؟ فالجواب أنا نقول: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تُعلم صحتُه ....

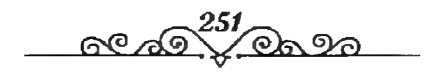
حاشية الدسوقي

قوله (**أم تقدرونه**) أي النظر، وقوله (**بمقدار**) أي كثلاثة أيام بأن تقولوا له: انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقرّ بالإيمان. قوله (**فتحكمون عليه**) أي علىٰ المكلف. قوله (**بغير نص**) لو قال: بغير دليل كان أولىٰ إذ التقدير لا يتعين أن يكون [م|56ب] بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس. وحاصل السؤال أن المكلف إذا طلب منه الإيمان فقال: أمهلوني حتىٰ أنظر، فإما أن تلزموه الإقرار بالإيمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة، وإما أن تمهلوه مدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق الإمهال فائدة، وإما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم. قوله (**فالجواب أنا نقول إلخ**) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالإيمان إذا دعىٰ الإمهال إلىٰ النظر فيقال له: إن كنت تعلم النظر فاسرده وإن كنت لا تعلمه فاسمعه! ونسرده عليه في الحال، فإن أظهر الإيمان بأن قال: اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذي سرد علي حكم عليه بالاسترشاد، وإن امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال: هذا الدليل منتج إلا أني لا أعتقد ما أنتجه، تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف.

قوله (**أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة**) أي قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أي فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد، أي وحيث كان باطلا فلا تلزمه بالإقرار بالإيمان إذا طلب النظر، فبطل الشق الأول من الترديد، [وقوله (**أما القول إلخ**) هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذي ذكره في قوله (**وإما إذا دعا المطلوب إلخ**) فإن هذا هو جواب السؤال في قوله (**ما ذا تقولون إلخ**)][1]. قوله (**لأن إلزام التصديق بما**) أي نسبته كالنسبة في قولنا الله واحد ومحمد رسوله، وقوله (**لا تعلم صحته**) أي مطابقته لما في نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده.

---

(1) ساقط في م.



يؤدي إلىٰ التسوية بين النبي والمتنبي وأنه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادىٰ أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**يؤدي إلىٰ التسوية بين النبي والمتنبي**) أي بين من كان نبيا بحق ومن يدعي النبوة كذبا، أي يؤدي إلىٰ أن يسوي بين كل منهما في الإيمان به[1] بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل.

والحاصل أن هذا الشخص الذي طلب منه الإيمان فقال: أمهلوني [أ|148أ] وطلب النظر لو[2] قلنا له: صدق بكذا وكذا من العقائد التي لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدىٰ ذلك إلىٰ أن يسوي بين النبي والمتنبي في الإيمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل، والتسوية بينهما باطلة فيكون ما أدىٰ إليها من إلزام التصديق بما لا تعلم صحته باطلا.

قوله (**وأنه يؤمن أولا**) عطف علىٰ (التسوية)، أي ويؤدي إلىٰ أن يصدق أولا من غير دليل، ثم يشرع في النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء في قوله (**فينظر**).

قوله (**فيتبين له الحق فيتمادىٰ**) أي وإما أن [م|57أ] يتبين له أن ما صدق به حق وذلك إذا نظر في الدليل من جهة الدلالة فيستمر علىٰ إيمانه السابق الذي حصل. قوله (**أو يتبين له الباطل إلخ**) أي وإما أن يتبين له أن ما صدق به باطل لكونه نظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الإيمان الحاصل بالإلزام وهو الكفر كما أشار له بقوله (**وقد اعتقد الكفر**) أي وقد كان معتقدا للكفر قبل الإيمان الحاصل بالإلزام، فقوله (**وقد اعتقد الكفر**) أي والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الإيمان الحاصل بالإلزام.

والحاصل أن إلزامه التصديق بما لم تعلم صحته يؤدي إلىٰ سلوك طريق مخيفة وهو النظر لأن الشخص تارة ينظر في الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ، وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدىٰ إليه لا يصح.

---

(1) زيادة: لأنه لا يعرف الحق من الباطل.

(2) ساقط في م.

وأما إذا دَعَىٰ المطلوبُ بالإيمان إلىٰ النظر فيقال لـه: إن كنـت تعلـم النظـر فاسـرده، وإن كنت لا تعلمُه فاسمعه، ويُسْرَد في ساعة عليه فإن آمن تُحقِّقَ استرشادُه،.........

حاشية الدسوقي

قوله (**وما إذا دعا إلخ**) [هـذا شـروع في الجـواب،][1] و(**دعـا**) مبنـي للفاعـل وفاعلـه المطلوب وبالإيمان متعلق بـ(**المطلوب**) وقوله (**إلىٰ النظر**) متعلق بمحذوف معمول لـ(**دعا**) أي وإذا دعا -أي طَلَبَ منْ طَلَبْنَا منه الإِيْمَانَ- الإمهال للنظر، هذا هو المناسب لقوله سـابقا: (**فإذا دُعِيَ المكلف إلىٰ المعرفة فقال حتىٰ أنظر إلخ**). قوله (**فيقال له: إن كنت إلخ**) أي فيقال: لا نمهلك أصلا لا مدة معينة ولا مدة محدودة بشيء مجهول وقت حصوله بل ننظر في حالـه، فإن كان غير مخالط لأهل الإسلام يقاله: إن كنت تعلم النظر أي الدليل ووجه الدلالة.

قوله (**فاسرده**) أي في نفسك، أي أجره علىٰ قلبك بأن تقول في نفسك: العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع. قوله (**ويسـرد في سـاعة عليـه**) المـراد بــ(**سرده عليه**) ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له: العالم حادث وكل حادث له صانع ويبـين لـه وجه الدلالة حتىٰ يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر[2] لفظ الدليل فقط وإلا كان مقلـدا في الدليل فيلزم المحذور السابق في إلزام التصديق بما لا يعلم صحته إذ لا فرق في التقليد بـين الدليل والمدلول، وقوله (**في ساعة**) المراد بها القطعة من الزمان، وفيـه أنـه يلـزم عليـه تقـدير الزمن فما فرّ منه وقع فيه. والجواب أن المراد بالتقدير الذي فر منه تقدير ما لـيس بضـروري، وهذا تقدير ضروري لأن من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه.

قوله (**عليه**) متعلق بـ(**يسرد**). قوله (**فإن آمن**) أي فإن أظهـر الإيمـان [م|57ب] بـأن قـال [أ|48ب] أعتقد[3] ما أنتجه هذا الدليل أي[4] الذي سردته في نفسي أو سرد علي.

قوله (**تحقق استرشاده**) أي حكم له بالاسترشاد، أي بالرشاد والهداية للإيمان، وإن كان في الباطن لم يؤمن.

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: ذكره.

(3) في م: اعتقدت.

(4) ساقط في أ.

وإن أبىٰ تبين عناده فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت، وإن كان ممن ثافن أهلَ الإسلام وعرف طريق الإيمان.........................



قوله (وإن أبىٰ) أي امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذي سرده في نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كأن قال: هذا الدليل منتج إلا أني لا أعتقد ما أنتجه.

قوله (تبين) أي ظهر. قوله (استخراجه) أي العناد، أو استخراج الشخص من العناد.

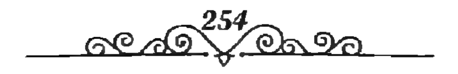
قوله (أو يموت) أي إلىٰ أن يموت بالسيف، فأو بمعنىٰ إلىٰ والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة، ويحتمل أن يموت عطف علىٰ قوله (بالسيف) أي إنه إذا عاند ثبت إخراج العناد منه إما بالسيف وإما بالموت من الله بدون قتل، فـ(وجب) بمعنىٰ الوجوب الشرعي بالنظر للقتل بالسيف وبمعنىٰ الوجوب اللغوي وهو الثبوت بالنظر لقوله (أو يموت)، ويحتمل أن قوله (بالسيف) أي بالتهديد بالقتل بالسيف إلا أن يموت بدون قتل فإذا مات انقضىٰ أمره، وبعد هذا كله فما ذكره ابن العربي غير ما هو مذكور في كتب الفقه.

وحاصله أنه إذا قبض عليه وكان من الأسرىٰ خير الإمام بين قتله واسترقاقه والمن عليه أو الفداء، وإن لم يقبض عليه وهو غير الأسير فإنه يدعىٰ للإسلام أولا ثم لأداء الجزية ثم يقاتل.

قوله (وإن كان إلخ) مقابل المحذوف أي هذا الذي ذكرناه إذا كان الكافر ممن لم يثافن أهل الإسلام فإن كان ممن يثافن -بثاء مثلثة وفاء ونون- أي يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وإن أعطىٰ الجزية كذا قاله الملوي، وحينئذ فلا يخالف ما تقرر في الفقه.

والحاصل أن [ما مر في][1] كافر لم يخالط أهل الإسلام بأن كان في بلاد الحرب وطلبنا منه الإيمان فقال: أمهلوني حتىٰ أنظر، وكلامه الآن في كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الإيمان وهي النظر أي الدليل الموصل للمعرفة.

(1) ساقط في أ.



ألا ترىٰ أن المرتدّ استحب فيه العلماء الإمهال لعله، إنما ارتدّ لريب فيُتربص به مدة لعله أن يراجع الشكَّ باليقين...

حاشية الدسوقي

قوله (**لم يمهل ساعة**) أي لا وجوبا ولا ندبا بل يقال له: إما أن تؤمن أي تصدق بأن ما جاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له: إن كنت تعلم النظر فاسرده في نفسك وإلا فأسمعه، ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لأن الأول علم طريق الإسلام وعاند والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولا، والفرق بين الأصلي المخالط والأصلي غير المخالط ظاهر، وعلم من عبارته أنه إنما يقال له: إن كنت تعلم النظر إلخ إذا سأل الإمهال [م158] للنظر، أما إذا لم يسأل حمل علىٰ أنه معاند فيلجأ علىٰ الإيمان بالسيف. قوله (**ألا ترىٰ إلخ**) تنظير فيما نحن بصدده من جهة أن كلا لا يمهل وجوبا، وإن كان ما نحن فيه لا يمهل أصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير في الجملة.

فإن قيل: لِم[1] أمهل المرتد ندبا علىٰ كلامه دون الآبي فإنه لا يمهل أصلا. قلت: جوابه أن المرتد عمل بمقتضىٰ المخالطة من الدخول في الإيمان قبل الردة فإذا خرج احتمل أن يكون لشبهة [أ49] قامت عنده فهو معذور في الجملة فاستحب إمهاله لعله أن يزيلها ويبدل الشك باليقين والجهل بالعلم، بخلاف[2] الآبي فإن الإيمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر في دخوله في الإيمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير إمهال.

والحاصل أن الكافر الأصلي محمول علىٰ المعاندة بخلاف المرتد، ويحتمل أن قول الشارح (**لم يمهل ساعة**) أي وجوبا وإن أمهل ندبا، وحينئذ فيكون قوله (**ألا ترىٰ إلخ**) تنظيرا تاما.

قوله (**استحب فيه العلماء الإمهال**) هذا قول ضعيف في المذهب والمعتمد أنه يجب إمهاله ثلاثة أيام ويستتاب فيها كل يوم مرة، فإن رجع للإسلام فظاهر وإلا قتل.

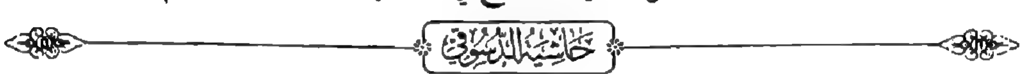
قوله (**لريب**) أي لشك حصل له من شبهة وردت عليه، وقوله (**فيتربص به مدة**) أي فينتظر به مدة. قوله (**أن يراجع**) أي يبدل.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: فهو بخلاف.

والجهل بالعلم. ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا، وكيف يصح لناظر أن يقول: إن الإيمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح في المعقول إيمان بغير معلوم، ....



قوله (**والجهل بالعلم**) الجهل عطف علىٰ (**الشك**) المعمول ليراجع و(**بالعلم**) معطوف علىٰ (**باليقين**) المعمول ليراجع أيضا، ففيه العطف علىٰ معمولي عامل واحد وهو جائز، والمراد بـ(**الجهل**) الشك و(**بالعلم**) اليقين فالعطف مرادف.

قوله (**ولا يجب ذلك**) أي إمهال المرتد، وقد علمت أن المعتمد أنه واجب.

قوله (**بالنظر**) متعلق بـ(**حصول**) والباء سببية. قوله (**أولا**) أي قبل الردة.

واعلم أن قوله (**وأما إذا دعا**) إلىٰ قوله (**ألا ترىٰ**) يظهر منه رد الشق الثاني والثالث في السؤال كما ظهر مما سبق كما ظهر رد الشق الأول بقوله (**أما القول إلخ**).

قوله (**وكيف يصح لناظر**) أي لعاقل، وهذا استفهام علىٰ وجه الاستبعاد مشوبا بالتعجب والإنكار علىٰ القائل بأن الإيمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله (**أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف**) فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي إلخ ولأنه لا يصح لناظر.

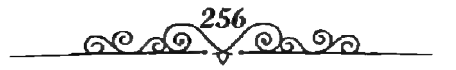
قوله (**قبل النظر**) أي فهو تفسير لقوله (**أولا**).

قوله (**ولا يصح**) أي لأنه لا يصح، وهذا علة لقوله (**وكيف يصح إلخ**).

قوله (**في المعقول**) أي في العقل، [م|58ب] أي لا يصح بحسب العقل أي لا يصح عقلا إيمان بغير معلوم الصحة، ويصح أن يراد بالمعقول الأمور المقبولة عقلا [أي لا يصح أن يعد في الأمور المقبولة عقلا][1] إيمان بغير معلوم الصحة. قوله (**بغير معلوم**) أي بغير معلوم الصحة.

---

(1) ساقط في م.



وذلك الذي يجده المرء في نفسه حسن ظن بمخبره، وإلا فإن تطرق إليه ....

قوله (وذلك الذي إلخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله (ولا يصح في المعقول إلخ)، وحاصل السؤال أنه قد صح ذلك ووجد كما في إيمان المقلد فإنه إيمان بغير معلوم صحته، وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الذي عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد إيمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز[1] أن يتغير.

قوله (حسن ظن) من إضافة الصفة للموصوف، وفي الكلام حذف مضاف أي فهو [أ49ب] مسبب حسن ظن بمخبره أي أنه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبِره -بكسر الباء- أي بالشخص الذي أخبره ما حصل له الإذعان به في نفسه وهو مقلده -بفتح اللام- [ويصح فتح الباء علىٰ أنه من الحذف والإيصال أي الخبر بـه][2] كذا قرره شيخنا وفي يس، وحاصل الجواب أنه ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له إنما هو ظن حسن في ذلك الذي قلده، وأما الحكم الذي أخذه عنه وقلده فيه لا يلزم أن يكون جازما فيه.

قوله (وإلا فإن تطرق) أي وإلا يكن ما يجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه، بل كان إيمانا حقيقة علىٰ ما قال شيخنا، أو بل كان اعتقادا علىٰ ما في يس عن ابن الهمام[3] فلا يصح لأنه علىٰ تقدير إن تطرق إليه أي إلىٰ ما يجده المرء في نفسه من الإذعان بوحدانية الله.

---

(1) في م: لجواز.

(2) ساقط في م.

(3) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام (790-861هـ/ 1388-1457م): إمام، من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقىٰ والمنطق. أصله من سيواس. ولد بالإسكندرية، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة. وجاور بالحرمين. ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. وكان معظما عند الملوك وأرباب الدولة. توفي بالقاهرة. من كتبه: فتح القدير في شرح الهداية في فقه الحنفية، التحرير في أصول الفقه، المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة. الزركلي، الأعلام، 6/ 255.

التجويز أو التكذيب تطرق. وأيضا فإن النبي ﷺ دعا الخلق إلىٰ النظر أولا، فلما قامت الحجة به ....

حاشية الدسوقي

قوله (**التجويز**) أي جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أي كونه كذبا تطرق أي إن طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ما عنده من الجزم فلا يكون ما عنده من الجزم إيمانا حقيقة لأن شأن الإيمان أنه إذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطارئ، وبهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء، وأن المراد بالتجويز والتكذيب أثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفي في حصول الإيمان بل لابد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقيني الذي لا يحتمل النقيض. قوله (**وأيضا إلخ**) راجع لقوله (**وكيف يصح إلخ**) فهو دليل علىٰ عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر.

والحاصل أنه أقام علىٰ عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر دليلين؛ دليلا عقليا وهو قوله (**ولا يصح في المعقول إلخ**) ودليلا نقليا وهو قوله (**وأيضا إلخ**).

قوله (**دعا الخلق** [م|159] **إلىٰ النظر أولا**) أي في أول الرسالة، وهو ظرف لدعا أي ودعاؤه في أول الرسالة الخلق إلىٰ النظر دون الإيمان دليل علىٰ أن النظر مطلوب أولا، وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الإيمان قبل النظر. قوله (**فلما قامت الحجة به**) أي فمتىٰ[1] قامت الحجة علىٰ النظر، فالباء بمعنىٰ علىٰ، والمراد بـ(**النظر**) الدليل وعلىٰ هذا يكون المراد بـ(**الحجة**) التي قامت علىٰ النظر تبيين النبي ﷺ ذلك النظر، والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال: فمتىٰ[2] حصل من النبي ﷺ تبيين الأدلة الدالة علىٰ ما يتعلق بالله ورسوله، ولا يخفىٰ ما في هذا من التكلف فالأولىٰ أن يجعل الباء في (به) للتصوير، ويكون المعنىٰ فمتىٰ[3] قامت أي حصلت عند من دعاهم النبي إلىٰ النظر الحجة المصورة بالنظر أي الدليل، ويصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباء في (به) للتعدية ويكون المعنىٰ فمتىٰ[4] حصل الاحتجاج علىٰ الخلق بالنظر أي بحصوله عندهم.

---

(1) في م: فحين. (2) في م: فحين. (3) في م: فحين. (4) في م: فحين.

وبلغ غاية الإعذار فيه حملهم على الإيمان بالسيف. ألا ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان قال له: اعرض عليّ آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وبلغ**) أي النبي ﷺ وهو معطوف على (قامت). قوله (**غاية الإعذار**) الإعذار قطع العذر، والإضافة يجوز أن تكون من إضافة الصفة للموصوف أي الإعذار الغاية، وأن تكون حقيقية أي المرتبة [50أ] العليا من الأعذار. قوله (**فيه**) أي في النظر ويصح أن تكون في بمعنى الباء التي للتعدية متعلقة بـ(**الإعذار**) أي بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أي بالدليل الذي بينه لهم وفهموه، ويصح أن تكون متعلقة ببلغ و(في) سببية أي وبلغ غاية الإعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه. قوله (**ألا ترى إلخ**) دليل على كون النبي ﷺ دعاهم أولا للنظر قبل دعائه للإيمان. قوله (**قال له: اعرض علي آيتك**) أي معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التي من جملتها الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله، ففي قوله (**اعرض علي آيتك**) دون أن يقول له (**حتى أنظر**) دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للإيمان فتدبر.

قوله (**فيَعرِضها**) -بفتح الياء وكسر الراء- من عرض. قوله (**الحق**) أي فيظهر له أن ما بينه النبي من الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع. قوله (**فيؤمن**) أي فيظهر الإيمان كأن يقول: آمنت بما جاء به رسول الله أو بما أنتجه هذا الدليل. قوله (**فيأمن**) أي من الهلاك. قوله (**فيهلك**) أي فيستحق الهلاك بالسيف، وفي قوله (**دعا الخلق أولا إلى النظر إلخ**) مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر[1] في شرح العباب[2] من أنه [م|59ب] قد تواترت الأخبار

(1) أحمد بن محمد بن علي بن حجر إله يتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (909-974هـ/ 1504-1567م): فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي إله يتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته. والسعدي نسبة إلى بني سعد من عرب الشرقية بمصر. تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة. له تصانيف كثيرة، منها: تحفة المحتاج لشرح المنهاج في فقه الشافعية، الإمداد في شرح الإرشاد للمقري، شرح الأربعين النووية، المنهج القويم في مسائل التعليم شرح المقدمة الحضرمية. الزركلي، الأعلام، 1/ 234.

(2) الإيعاب في شرح العباب لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي ولم يكمله. والكتاب حسب علمي لا يزال مخطوطًا، وهو شرح على كتاب العباب للقاضي صفي الدين أبي السرور أحمد بن عمر بن =

انتهى. (قلت): هذا كلام ابن العربي وهو حسن، وقد استُشْكِلَ القول بأن المقلد ليس بمؤمن لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين ....

حاشية الدسوقي

تواترا معنويا على أنه ﷺ لم يزد في دعائه المشركين على طلب الإقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما بل اكتفى بما دون ذلك[1] كما في حديث معاوية بن الحكم في الأمَة السوداء التي أراد عتقها فقال لها النبي ﷺ: «أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال لها: من أنا؟ فقالت: رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة»[2] انتهى أفاده بعضهم.

قوله (انتهى) أي كلام ابن العربي، وقد استفيد منه عدم صحة إيمان المقلد وارتضاه الشارح حيث قال (وهو) أي كلام ابن العربي (حسن).

قوله (واستشكل القول بأن المقلد إلخ) حاصل الإشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لأن أكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد لكن التالي باطل لأن تكفير أكثر العوام مناف لما علم من أن نبينا محمدا ﷺ أكثر الأنبياء أتباعا، ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة[3]، وإذا بطل التالي بطل المقدم، وثبت عدم صحة القول

= محمد المذحجي المرادي اليمني الشافعي الشهير بالمزجد المتوفى سنة 930هـ وهو يشبه روضة الطالبين للإمام النووي وكتلخيص لها مع زيادات من كتب أخرى في المذهب، حاول مؤلفة أن يستوعب فروع المذهب.

(1) انظر: محمد بن جعفر الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، 56.

(2) أخرجه مالك في موطئه بلفظ: حَدَّثَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِلَالِ بْنِ أُسَامَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ، أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ جَارِيَةً لِي كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا لِي، فَجِئْتُهَا نفُقِدَتْ شَاةٌ مِنَ الْغَنَمِ، فَسَأَلْتُهَا عَنْهَا، فَقَالَتْ: قتلها الذِّئْبُ فَأَسِفْتُ عَلَيْهَا، وَكُنْتُ مِنْ بَنِي آدَمَ، فَلَطَمْتُ وَجْهَهَا، وَعَلَيَّ رَقَبَةٌ، أَفَأُعْتِقُهَا؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَيْنَ اللهُ؟ فَقَالَتْ: فِي السَّمَاءِ قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قالت: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ قَالَ: أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ. مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف – محمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412 هـ، حديث رقم: 2730، 2/ 404.

(3) أخرجه البخاري في باب قصة يأجوج ومأجوج بلفظ آخر: «... ثم قال والذي نفسي بيده إني أرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة. فكبرنا فقال: أرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة. فكبرنا فقال: أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة...». البخاري، صحيح البخاري، 4/ 167.

وهم معظم هذه الأمة وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمدا ﷺ أكثر الأنبياء أتباعا، وورد أن أمته المشرّفة ثلثا أهل الجنة. (وأجيب) بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته علىٰ جميع المكلفين..

حاشية الدسوقي

بأن المقلد ليس بمؤمن وقد يقال لا نسلم بطلان التالي بل العوام كفار لإعراضهم عن النظر المطلوب منهم، فهم ليسوا من الأمة فضلا عن أن يكونوا معظمها بل هم عوام، وليس ذلك منافيا لما علم، ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من أتباع الأنبياء وأنهم ثلثا أهل الجنة، وأي صاد عقلي يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا أجاب الشارح بغيره.

[قوله (وهم) أي أكثر العوام معظم هذه الأمة، أي أمة الإجابة. [أ/50ب] قوله (وذلك) أي تكفير أكثر العوام مما يقدح إلخ، يعني واللازم باطل لأن ذلك ما يقدح إلخ][1].

قوله (وورد) عطف علىٰ (علم) وأشار الشارح بهذا لما[2] رواه الترمذي من أن «صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفا منها ثمانون لهذه الأمة»[3]. قوله (وأجيب بأن المراد إلخ) أي وأجيب بمنع الملازمة لأن المراد إلخ، حاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أن الدليل الذي يجب معرفته علىٰ جميع المكلفين إنما هو الدليل الجملي وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هم مستدلون بدليل جملي، ومن ثم قال العلامة السعد: «محل الخلاف في إيمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الإسلام. أما من خالطهم فليس مقلدا»[4]. نعم لو كان الدليل الذي يجب معرفته علىٰ جميع المكلفين الدليل التفصيلي كانت الملازمة مسلمة،

---

(1) ساقط في م. (2) في م: إلىٰ ما.

(3) روىٰ الترمذي بلفظ آخر: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ يَزِيدَ الطَّحَّانُ الكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنْ ضِرَارِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَهْلُ الجَنَّةِ عِشْرُونَ وَمِائَةُ صَفٍّ ثَمَانُونَ مِنْهَا مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ وَأَرْبَعُونَ مِنْ سَائِرِ الأُمَمِ. محمد بن عيسىٰ الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998 م، حديث رقم: 2546، 4/ 264.

(4) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، 2/ 267.

هو الدليل الجملي وهو الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبهة الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد ....

حاشية الدسوقي

وقد علمت أن الدليل التفصيلي لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي بل نقول بوجوبه، وقوله [م|160أ] (**وذلك مما يقدح إلخ**) محل منع كما سبق، وإن كان يظهر من كلام الشارح تسليمه.

قوله (**هو الدليل الجملي**) أي الدليل الإجمالي وهو المعجوز عن تقريره وعن رد شبهه، ويقابله التفصيلي وهو المقدور عليهما فيه، فالجملي -بسكون الميم- نسبة للجمل -بالضم والسكون- أي الإجمالي و-بفتح الميم- أيضا نسبة للجمل -بضم ففتح- لأن صاحبه يعتقد جملا غير مفصلة. قوله (**وهو الذي يحصل**) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها.

قوله (**في الجملة**) إنما أتى بذلك إشارة إلى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الإجمالي لأن بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه إلا الدليل التفصيلي. قوله (**العلم**) المراد به المعرفة الجازمة، والمراد بـ(**الطمأنينة**) الإذعان والقبول. قوله (**بحيث لا يقول إلخ**) أي لما عنده من الجزم والإذعان الذي لا يتحول عنه.

قوله (**من تحرير الأدلة**) أي تحصيلها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الإنتاج فيها وهذا بيان لطريق المتكلمين. قوله (**وترتيبها**) أي ترتيب مقدماتها. قوله (**ولا القدرة**) عطف على (**معرفة**) أي ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجملي في القلب. قوله (**من الدليل الجملي**) بيان لـ(ما). قوله (**ولا شك أن النظر**) أي الدليل.

قوله (**على هذا الوجه**) وهو حصول الدليل الجملي في القلب.

حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان الذي يرتفع فيه العلم النافع ويكثر فيه الجهل المضر ولا يبقىٰ فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم، فضلا عن كثير من العامة، ولعلنا أدركنا هذا الزمان ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لمعظم هذه الأمة**) أي لمعظم عوام هذه الأمة، وقوله (**أو لجميعها**) أي بل لجميعها أي جميع عوام هذه الأمة، وليس المراد معظم نفس الأمة وهو جميع العوام لأنه لم يبق حينئذ بعد المعظم إلا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله (**أو لجميعها**) بل لا معنىٰ له، وكان يكفي الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوام المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير المستشكل لأكثر عوام المؤمنين بقوله (**وهم معظم هذه الأمة**) فأورده احتياطا وزاد في الاحتياط قوله (**أو لجميعها**) أي وإذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الأمة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة إيمان المقلد تكفير أكثر العوام كما قاله المستشكل.

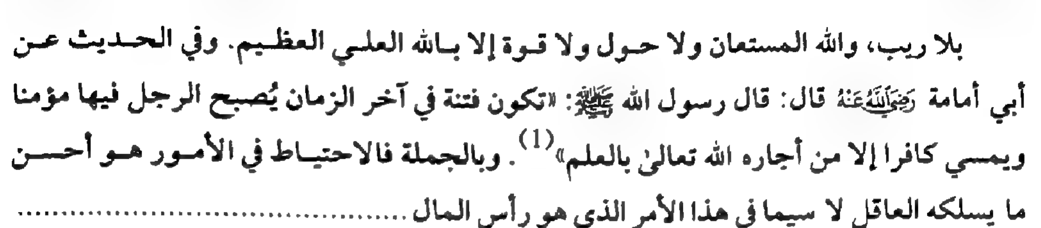
قوله (**فيما قبل آخر إلخ**) [أ|151] أي في الزمن الذي قبل آخر الزمان وهو ظرف لـ(**حصول**). قوله (**الذي**) نعت لـ(**آخر**). قوله (**ولا يبقىٰ فيه**) أي في آخر الزمان.

قوله (**فضلا عن المعرفة**) أي إنه لا يبقىٰ في آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء المعرفة أولىٰ [م|60ب] بالانتفاء. قوله (**عند كثير**) ظرف لـ(**يبقىٰ**).

قوله (**ولعلنا أدركنا هذا الزمان**) أي وهو الزمان الذي لا يبقىٰ إلخ، ولعل هنا للإشفاق وهو توقع المكروه لأن إدراك هذا الزمان من المكروه لا للترجي وهو توقع المحبوب، قال الشيخ الملوي: «وإذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذي يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ما هو شنيع الاعتقاد»(1)، فمنهم من يقول: إن كلامه تعالىٰ بحروف وأصوات، ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية، ومنهم من يصف الأنبياء [غير نبينا](2) بأنهم ناقصوا الكرم والعلم، ومنهم من ينسب الكذب للأنبياء، ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت، ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم بل تجب مجانبته.

---

(1) لم أقف عليه.	(2) ساقط في م.



بلا ريب، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وفي الحديث عن أبي أمامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «تكون فتنة في آخر الزمان يُصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسي كافرا إلا من أجاره الله تعالىٰ بالعلم»[1]. وبالجملة فالاحتياط في الأمور هو أحسن ما يسلكه العاقل لا سيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال........................

حاشية الدسوقي

قوله (بلا ريب) أي بلا شك. قوله (**وفي الحديث إلخ**) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ما ذكر من رفع العلم وثبوت الجهل. قوله (**أُمامة**) -بضم الهمزة-. قوله (**تكون**) أي توجد.

قوله (**مؤمنا**) أي متلبسا[2] بالإيمان كأن يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا. قوله (**كافرا**) أي متلبسا[3] بالكفر كأن يشهد بالزور معتقدا حلية ذلك. قوله (**أجاره**) أي حماه، وقوله (**بالعلم**) أي النافع بأن يعمل بمقتضاه. قوله (**وبالجملة إلخ**) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام مقدر بعد الفاء في قوله (**فالاحتياط**)، وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنىٰ إذا عرفت ما تقرر فتقول بالجملة أي قولا متلبسا[4] بالجملة أي قولا إجماليا الاحتياط. قوله (**ما يسلكه**) أي ما يرتكبه ويتعاطاه. قوله (**لا سيما**) لا نافية للجنس وهي واسمها بمعنىٰ مثل و(ما) موصول بمعنىٰ الذي واقعة علىٰ الاحتياط، وهي في محل جر بإضافة (سيّ) إليها وخبر (لا) محذوف أي لا مثل الاحتياط في هذا الأمر موجود، أي فالاحتياط في هذا الأمر أقوىٰ بحيث لا يماثله في القوة احتياط والاحتياط الأخذ بالأحوط. قوله (**في هذا الأمر**) أي وهو ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، وما يجب للرسل وما يستحيل وما يجوز، والاحتياط في ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل. قوله (**الذي هو رأس المال**) أي كرأس المال فشبه الأمر المذكور من حيث اعتقاده علىٰ الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه [خير، فالأمر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم إلخ ورأس [م|161] المال ينشأ عنه][5] الربح بالمتجر فيه.

---

(1) أخرج ابن ماجه من حديث أبي أمامة في كتاب الفتن، باب ما يكون من الفتن، بلفظ: ستكون فتن يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسي كافرا، إلا من أحياه الله بالعلم. سنن ابن ماجه، رقم: 3954، 2/ 1305.

(2) في م: ملتبسا. (3) في م: ملتبسا. (4) في م: ملتبسا. (5) ساقط في أ.

وعليه مبنىٰ كل خير، فكيف يُرضىٰ ذو همة أن يرتكب منه ما ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه ويتركَ المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذي يأمن معه من كل مَخُوف، ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين في سلك قوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[1] الآية،.......................

حاشية الدسوقي

قوله (**وعليه**) أي علىٰ الأمر المذكور من حيث اعتقاده ينبني أي يترتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة والتنعم فيها، وهذا في قوة التعليل لما قبله أي وإنما كان هذا الأمر كرأس المال لأنه يترتب عليه كل خير فهو يشير لوجه الشبه. قوله (**فكيف يرضي**) استفهام إنكاري بمعنىٰ النفي، أي فلا يرضىٰ ذو همة عظيمة، فالتنوين للتعظيم. قوله (**منه**) أي فيه والضمير لـ(هذا الأمر). قوله (**ما يكدر**) أي الأمر الذي يكدر مشربه أي شربه، والمراد به اعتقاده. قوله [1أ|51ب] (**من التقليد**) بيان لـ(ما). قوله (**ويترك**) عطف علىٰ يرتكب. قوله (**للنظر**) أي للدليل وقوله (**الصحيح**) أي من جهة المادة والصورة. قوله (**الذي يأمن**) صفة لما ذكر من المعرفة والتعلم، فقوله (معه) أي مع ما ذكر من الأمرين. قوله (**من كل مخوف**) أي من كل أمر يخاف منه. قوله (**ثم يلتحق معه**) أي مع ما ذكر من المعرفة والتعلم، أي ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لما ذكر من مصاحبة السبب للمسبب، والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم. قوله (**في سلك قوله تعالىٰ**) الإضافة للبيان، وقوله (**أنه لا إله إلا هو**) أي بأنه لا إله إلا هو لأن مادة الشهادة تتعدىٰ بالباء. قوله (**والملائكة**) عطف علىٰ (الله) أي وشهدت الملائكة وأولوا العلم أنه لا إله إلا هو، ففيه حذف من الثاني لدلالة الأول. قوله (**قائما**) حال من الجلالة حال لازمة، واعتذر عن انفراده تعالىٰ بالحال دون المعطوفين عليه، وإن كان مثل جاء زيد وعمرو راكبا لا يجوز بأن هذا إنما جاز لعدم الإلباس وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة علىٰ علو مرتبتها، وقال ابن هشام: «التحقيق أن قائما نصب علىٰ المدح»[2]، والمراد بالقسط العدل.

---

(1) آل عمران: 18.

(2) لم أقف عليه.

فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الزكية إلا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة، لكن على العاقل أن ينظر أولا فيمن يحقق له هذا العلم ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين

حاشية الدسوقي

قوله (**عن هذه الرتبة**) أي رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ما ذكر.

قوله (**ساقطة**) أي دنية. قوله (**خسيسة**) أي حقيرة دنية. قوله (**لكن على العاقل إلخ**) أي وإذا علمت أن التقليد لا يكفي وأنه لا بد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها إلا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعي العلم فدفع بالاستدراك ما يتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع في نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التي ينبغي تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن. قوله (**أن** [م|61ب] **ينظر أولا**) أي أن يبحث ويفتش على من يحقق إلخ، وقوله (**أولا**) أي قبل الشروع في هذا العلم. قوله (**من الأئمة**) بيان لـ(**من يحقق إلخ**)، فـ(من) بيانية مشوبة بتبعيض.

قوله (**بنور البصيرة**) البصيرة عين في القلب يدرك بها المعاني كالعين القائمة بالرأس التي يدرك بها المحسوسات، ونور البصير هو العلم فكأنه قال: مِن المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية. قوله (**الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض**) أي المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعني الذهب والفضة، وسميت عرضا لزوالها كالعرض فإنه لا يبقى زمانين، وأشار بقوله (**بقلوبهم**) إلى أن وجود المال في اليد إذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافي التأييد من الله بالعلم وأنه لا يضّر صحبته فقد وجد المال الكثير في يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم.

واعلم أن الزهد هو الاقتصار في تعاطي الحلال على قدر الحاجة، والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطي الحلال ولو فوق الحاجة.

قوله (**المشفقين على المساكين**) أي الذين لا علم عندهم.

الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين. فمن وجد أحدا على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جدا فليَشُدَّ يده عليه وليعلم أنه لا يجد له -والله أعلم- ثانيا في عصره إذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لا يكون منهم في أواخر الزمان إلا الواحد ومن يقرب منه على ما نص عليه العلماء، ثم الغالب عليه في هذا الزمان الخفاء بحيث لا يرشد إليه إلا القليل من الناس وليشكر الله سبحانه ....

حاشية الدسوقي

قوله (**الرؤفاء**) أي الذين عندهم رأفة وشدة رحمة. قوله (**على ضعفاء المؤمنين**) المراد بهم البلداء الذين لا يفهمون بسهولة. قوله (**على هذه الصفة**) أي المذكورة في قوله (**المؤيدين إلخ**)، والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة، فلا ينافي أن المذكور صفات لا صفة [أ|152] واحدة. قوله (**القليل الخير**) أي القليل خير أهله، أي معرفتهم بالعلوم أي الذي قل فيه أهل المعرفة بالعلوم. قوله (**فليشد يده عليه**) كناية عن كثرة ملازمته. قوله (**لا يكون منهم**) أي من فقد راعى معناها فجميع الضمير يعنى أنه لا يوجد في آخر الزمان منهم أي من الذين يكونون على هذه الصفة إلا الواحد يعني مشغولا بتعليم هذا العلم ونشره، وهذا لا ينافي أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم(1) في الحلية لأن الغالب عليهم الخفاء في هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد إلا من قل، [والمراد لا](2) يكون منهم إلا الواحد إلخ يعني في قطر واحد. قوله (**أو ما يقرب منه**) وهو الاثنان، وقوله (**عليه**) أي على الواحد الذي على الصفة المذكورة وقوله (**ثم الغالب عليه**) مبتدأ خبره (**الخفاء**). قوله (**على ما نص عليه العلماء**) أي إما بالكشف أو من بعض الأحاديث.

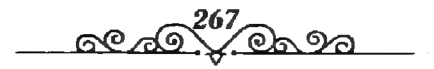
قوله (**بحيث لا يرشد** [م|162] **إليه**) بالبناء للمفعول أي لا يدل عليه.

قوله (**وليشكر الله**) عطف على قوله (**فليشد يده عليه**).

---

(1) هو أبو نُعَيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (336-430هـ)، حافظ، مؤرخ، من الثقات في الحفظ والرواية. ولد ومات في أصبهان. من تصانيفه: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، معرفة الصحابة، طبقات المحدثين والرواة، دلائل النبوة. الزركلي، الإعلام، 1/ 157.

(2) في م: المرادة.





الذي أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار؛ إذ أظفره مولاه الكريم عَزَّوَجَلَّ بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه مهم شاء وكيف شاء، وقل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا لنادر من السعداء، وأما أن يقرأ هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها، فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (الذي أطلعه على هذه الغنيمة) أي وهو الشيخ الذي على هذه الصفة. قوله (آناء الليل) أي آخر الليل وهو ظرف لـ(يشكر)، والآناء جمع إني أو إنو وهو الجزء من الوقت[1].

قوله (وأطراف النهار) أي أجزاءه. قوله (إذ أظفره) أي لأنه أظفره وهو علة لقوله (وليشكر الله). قوله (بمحض فضله) أي بفضله[2] المحض أي الخالص من شوائب الجبر.

قوله (بكنز عظيم) أي وهو الشيخ الذي على هذه الصفة المتقدمة، فشبهه بالكنز بجامع الإنفاق من كل، فالكنز ينفق منه، ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التي يعلمها له، واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز، وإن كان أعظم من الكنز في المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس. قوله (مهما شاء) أن متى أراد الإنفاق، والمراد بالإنفاق التعلم فشبهه بالإنفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه، واشتق من الإنفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية. قوله (وكيف شاء) أي وعلى أي وجه أراده. قوله (هذا العلم) أي علم العقائد. قوله (التعرض له) أي لهذا العلم. قوله (صحبة هذا) أي الذي يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها. قوله (دنيا وأخرى) مرتبط بقوله (مفاسد) أي فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة في الدنيا كالمقت الذي يحصل له من الناس بسبب اعتقاده في الله خلاف الواقع والحاصلة في الأخرى من العذاب الأليم.

قوله (أكثر من مصالحها) أي أكثر من مصالح صحبته. قوله (أمثال هؤلاء) أي المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة.

---

(1) في م: الزمان.   (2) في م: بفيضه.

وما أكثرَ وجود مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع، نسأل الله تعالىٰ السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بجاه نبيه سيدنا محمد ﷺ وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة ....

حاشية الدسوقي

قوله (في زماننا) متعلق بـ(وجود)، وكذا قوله (في كل موضع) لكن الأول تعلق به وهو مطلق والثاني تعلق به مقيد، فلم يلزم تعلق حرفي جر متحدي المعنىٰ بعامل واحد لأن الشيء المطلق مغاير لنفسه مقيدا. قوله (بجاه) أي حال كوننا [أ|52ب] متوسلين في قبول دعائنا بجاه أي بمنزلة نبيه عنده. قوله (جهده) أي طاقته. قوله (أصول دينه) أي وهي عقائد التوحيد.

قوله (من الكتب) أي من كتب التوحيد. قوله (التي حشيت) أي ملئت.

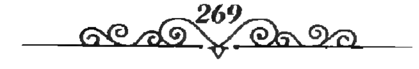
قوله (بكلام الفلاسفة) أي كقولهم: إن الحادث قسمان؛ حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج في وجوده إلىٰ مؤثر سواء سبقه عدم أو لا. فالأول كأفراد الإنسان [م|62ب] فإنها تحتاج في وجودها لمؤثر وقد سبقها العدم، والثاني كالأفلاك فإنها محتاجة في وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم، وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الإنسان.

والقديم قسمان؛ قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج في وجوده لمؤثر كذات المولىٰ، وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج في وجوده لمؤثر أو لا. فالأول كالأفلاك فإنها عندهم لم يسبقها عدم لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة، والثاني كذات المولىٰ، وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس، وأن كل حادث [بالذات حادث بالزمان][1] ولا عكس، فالمولىٰ قديم بالذات والزمان، وأفراد الإنسان حادثة بالذات والزمان، والأفلاك حادثة بالذات لا بالزمان.

والحاصل أن المولىٰ قديم بالذات والزمان، وأفراد الإنسان حادثة بالذات والزمان، والأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنىٰ المذكور عند الفلاسفة.

---

(1) في م: بالزمان حادث بالذات.





واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة، فلا قدرة له ولا إرادة ولا صفة له زائدة على ذاته، والواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة، فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الأول، ثم إن ذلك العقل متصف بالإمكان من حيث إن الغير أثر فيه وبالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان، ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش، وهذا العقل الثاني مدبر لذلك الفلك المذكور.

ثم إن هذا العقل الثاني متصف بالإمكان من حيث إن الغير وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى في لسان الشرعي بالكرسي، ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلك الفلك الثاني.

ثم إن ذلك العقل الثالث اتصف بالإمكان من حيث إن الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته، فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة[1]، ونشأ عنه من الجهة الثانية[2] عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا إلى سماء الدنيا، فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة، ويسمون [م|163] ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لإفاضته الكون والفساد على ما تحت فلك[3] القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن، وبهذا ظهر لك وجه قولهم: إن الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته، ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن، [أ|153] وأما أفرادها فهي حادثة ذاتا وزمانا، ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة: العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان، وأن المراد بالعالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل.

---

(1) في م: الرابعة. (2) في م: الثالثة. (3) ساقط في أ.

وأُولع مؤلفوها بنقل هَوَسِهِم وما هو كفر صُراح من عقائدهم التي ستروا نجاستهم بما ينبهم علىٰ كثير من اصطلاحاتهم..

حاشية الدسوقي

قوله (وأولع) بالبناء للمجهول أي تعلق. قوله (هوسهم) الهوس نوع من الجنون، والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذي ذكرناه، فقوله (وما هو كفر) بيان له، ولا شكّ أن قولهم "الأفلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة" وقولهم "إن المولىٰ لا اختيار له" هذا كفر. قوله (صُراح) -بضم الصاد- أي خالص. قوله (من عقائدهم) بيان لـ(هوسهم) الذي هو كفر صراح. قوله (التي ستروا نجاستها) أي أخفوا فسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه علىٰ طريق الاستعارة التصريحية، وقوله (بما ينبهم) أي بما يخفىٰ علىٰ كثير[1]، وقوله (من اصطلاحاتهم) بيان لـ(ما ينبهم علىٰ كثير) وذلك كقولهم: إن الأفلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل، فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم: الأفلاك حادثة بالذات. وأما أهل السنة والمعتزلة[2] فيقولون: إن الأفلاك خلقها المولىٰ باختياره ومسبوقة بالعدم.

والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة، ولا شك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التي اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين؛ قديم بالذات وقديم بالزمان، وعرفوا كلا بتعريف، [وتقسيم الحادث لقسمين؛ حادث بالذات وحادث بالزمان، وعرفوا كلا بتعريف][3] المفيد لكون العالم حادثا بالذات، وإن كان قديما بالزمان، وهذه الاصطلاحات تخفىٰ علىٰ كثير من أهل العلم. وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات وبالزمان ومسبوق بالعدم.

---

(1) في م: كثيرين.	(2) ساقط في أ.	(3) ساقط في م.

وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك، ....



قوله **(وعباراتهم إلخ)** عطف تفسير، فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم، وقوله [م|63ب] **(التي هي أسماء بلا مسميات)** أي بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لأن القديم بالزمان هو ما لا أول له وإن احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أي معناها فاسد. قوله **(وذلك)** أي وما ذكر من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة.

قوله **(ككتب الإمام الفخر الرازي في علم الكلام وطوالع البيضاوي[1] ومن حذا حذوهما)** أي ومن سلك مسلكهما كالأرموي[2] والعلامة السعد والعضد وابن عرفة[3]،

---

(1) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير ناصر الدين البيضاوي (ت. 685هـ/ 1286م): قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء بفارس- قرب شيراز وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ويعرف بتفسير البيضاوي، طوالع الأنوار في التوحيد، منهاج الوصول إلى علم الأصول، لب اللباب في علم الإعراب، الغاية القصوى في دراية الفتوى في فقه الشافعية. الزركلي، **الأعلام**، 4/ 110.

(2) هو عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الخويي الأرموي البغدادي، صفي الدين (ت. 693هـ/ 1294م): إمام عصر في ضرب العود والموسيقى. أصله من خوي (حصن بأرمية) من بلاد أذربيجان. ورد بغداد صبيا (أو ولد بها) وأثبت فقيها في المستنصرية. واشتغل بالمحاضرات، والآداب العربية، وتجويد الخط وعرف به. وخدم المستعصم، وعلّم أولاده. وظهر نبوغه في ضرب العود، فارتفعت مكانته عنده ثم عند هولاكو. وأصاب ثروة ضخمة بددها في ملاذه. وولاه هولاكو نظر الأوقاف في العراق. وكتب عليه ياقوت المستعصمي وابن السهروردي. ومات محبوسا في دين عليه مبلغه (300) دينار له نظم رقيق وعلم بالتأريخ. وله تصانيف منها: كتاب الأدوار في معرفة النغم والأوتار، في الفاتح باستنبول، الرسالة الشرقية في النسب التأليفية، الزركلي، **الأعلام**، 4/ 170.

(3) هو محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، أبو عبد الله (716-803هـ/ 1316-1400م)، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره. مولده ووفاته فيها. تولى إمامة الجامع الاعظم سنة 750 هـ وقدم لخطابته سنة 772 وللفتوى سنة 773. من كتبه: المختصر الكبير في فقه المالكية، والمختصر الكلامي في التوحيد، ومختصر الفرائض والمبسوط في الفقه سبعة مجلدات، والطرق الواضحة في عمل المناصحة =

حاشية الدسوقي

قال البرهان اللقاني[1] في هداية المريد: «إن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات، فلا حدثت طوائف المبتدعة كثر جِدَالهُم مع علماء الإسلام، وأوردوا شبها على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم، فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد، فاضطروا لإدراجها في كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها وإيضاح مفاسدها، فظهر أنهم معذورون في إدراجها في كتبهم ولا لوم عليهم في ذلك ولا يصح توجيه الذم إليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطي [أ53ب] كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها»[2] انتهى.

= والحدود في التعاريف الفقهية. ولمحمد بن قاسم الرصاع، كتاب إله داية الكافية في سيرته ومسائله. التنبكتي، نيل الابتهاج 463؛ السخاوي، الضوء اللامع، 9/ 240؛ الزركلي، الأعلام، 7/ 43.

(1) هو أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري. كان أحد الأعلام وأئمة الإسلام المشار إليهم بسعة الاطلاع وطول الباع في علم الحديث المتبحر في الأحكام إليه المرجع في المشكلات والفتاوى. وكان عظيم إله يبة تخضع له الدولة مع انقطاع التردد عن الناس. وكانت له مزايا وكرامات باهرة. له تآليف نافعة منها الجوهرة أنشأها في ليلة واحدة بإشارة من شيخه الشرنوبي كتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة وشرحها بثلاثة شروح، نصيحة الإخوان في شرب الدخان وعارضه عصريه النور الأجهوري برسالتين أثبت فيهما الحلية ما لم يضر، حاشية على مختصر خليل، قضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح تحفة الأثر للحافظ ابن حجر. كانت وفاته وهو راجع من الحج سنة 1041 هـ/ 1631م. مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 422؛ الزركلي، الأعلام، 1/ 28.

(2) ونصه الكامل: وإنما احتاج هذا الفن للتبيين والتوضيح؛ لأن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات، ثم حدثت طوائف المبتدعة، فكثر جِدَالهُم مع علماء الإسلام، وتوغلوا في البحث عن مسائل الكلام، وأوردوا شبها على ما قرره الأوائل، وألزمهم الفساد في كثير من المسائل، وخلطوا تلك الشبه والإلزامات بكثير من قواعد الفلسفيات ليستروا ضلالهم عن الناس ويوهموا القاصرين أنهم بنوا ما هو أوهن من بيت العنكبوت على إحكام وأساس، فتصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه والإلزامات، وهدم تلك القواعد والأساسات، فاضطروا إلى إدراجها في كلامهم ليتحققوا مقاصدها، ويتمكنوا من إيضاح مفاسدها ويسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها، فصعب لهذا تناوله وتعاطيه، وعسر كثير من مقاصده على طالبيه، وخصوصا في مقام الإيجاز، حتى صارت لديهم بمنزلة =

وقل أن يُفلح من أولع بنقل كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه، وكيف يفلح من والىٰ من حادّ الله ورسله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعةَ وراء ظهره. وقال في حق مولانا عَزَّوَجَلَّ وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام ما سوّلت له نفسه الحمقاء ودعاه إليه ....

حاشية الدسوقي

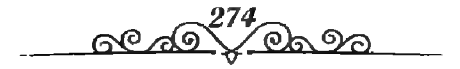
قوله (**وقل أن يفلح إلخ**) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقباني من معاصريه لأن هؤلاء لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان، قاله شيخنا الملوي. قوله (**أن يفلح**) أي يفوز بالمقصود. قوله (**أو يكون له**) أي لمن أولع وهو معطوف علىٰ (**يفلح**). قوله (**نور الإيمان في قلبه أو لسانه**) نور الإيمان الذي يكون في القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية، والذي يكون في اللسان يرجع لما يجري علىٰ اللسان من الكلمات الطيبة التي ترضي المولىٰ سبحانه.

قوله (**من والىٰ من حاد الله**) أي كيف يفلح شخص والَىٰ وصاحب من حاد الله أي عاداه، والمراد بـ(**من والىٰ وصاحب من حاد الله**) الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة.

قوله (**وخرق حجاب الهيبة**) أي وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب، فإضافة (**حجاب**) لـ(**الهيبة**) من إضافة المشبه به للمشبه، وخرق الهيبة من حيث أنه أوقع الخدش في الذات العلية[1] باعتقاده الفاسد فيها من أنه لا اختيار لها وأن تأثيرها بطريق العلة، ويحتمل أن يكون في الكلام استعارة بالكناية [م|64أ] وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح. قوله (**وراء ظهره**) أي خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية عن عدم عمله بها. قوله (**ما سولت له نفسه**) أي ما زينت له نفسه الحمقاء أي السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادي مؤثرا فيما قارنه ومن إدراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل.

= الألغاز. إبراهيم اللقاني، **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، (القاهرة: دار البصائر، الطبعة الأولىٰ، 1430هـ/ 2009م، 138-139.

(1) ساقط في م.



وَهْمُه المختل، ولقد خُزِل بعض الناس فتجده يشرف كلام الفلاسفة الملعونين ويشرف الكتب التي تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لما تمكن في نفس الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الإغراب على الناس بما يَتْبَهِم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها إلا التخليط والهوس والكفر الذي لا يرضى أن يقر له عاقل وربما يُؤْثِر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من الفقه في أصول الدين وفروعه عن طريق السلف الصالح والعمل بذلك. ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه في دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصي الذكاء، ....

حاشية الدسوقي

قوله (وهمه) أي قوته الواهمة. قوله (من حماقاتهم) أي من عقائدهم الفاسدة، وأطلق عليها (حماقات) لأنها لا تنشأ إلا عن حمق وارتكاب للطريق التي لا تؤدي إلى[1] الصواب.

قوله (من عبارات) أي كالعبارات التي ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان، وإنما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم المقام لا لحبها وحب الإغراب بها. قوله (واصطلاحات) عطف مرادف لأن المراد بها نفس العبارات. قوله (والكفر) أي من حيث بعض الأمور كقولهم: الأفلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى. قوله (وربما يؤثر) أي يقدم. قوله (هوسهم) أي الاشتغال بهوسهم أي بهوس الفلاسفة أي بكلامهم الفاسد الذي شأنه لا يصدر إلا عن من به الهوس وهو نوع من الجنون. قوله (من التفقه) أي التفهم. قوله (عن طريق السلف إلخ) أي من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة، والجار والمجرور متعلق بـ(الاشتغال). قوله (والعمل[2] بذلك) أي بما يعنيه وهو عطف على (الاشتغال). قوله (لانطماس بصيرته) أي عينه التي في قلبه.

---

(1) في م: ل.

(2) في م: والعلم.

فما أجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمىٰ قلبه حتىٰ رأي الظلمة نورا والنور ظلمة ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٤١ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِ﴾[1] نسأله سبحانه أن يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا إلىٰ الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيهم في هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد ﷺ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**حتىٰ رأىٰ الظلمة**) المراد بها علم الفلسفة. قوله (**والنور**) وهو التفقه في الدين، وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور إنما يكون لمن يتعاطىٰ علم الشريعة المطهرة. وأما من يتعاطىٰ علوم الفلسفة فلا بهجة له ولا يقرأ في الأزهر.

قوله (﴿**وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ**﴾[2] **إلخ**) فيه إشارة إلىٰ أن ذلك الخبيث شبيه بالكفار الذين نزلت في حقهم هذه الآية. قوله (**موارد الفتن**) أي طرق الضلالات كعلم الفلسفة فإنه طريق [أ|154] للضلالات، فالموارد جمع مورد بمعنىٰ الطريق، والفتن جمع فتنة بمعنىٰ الضلالة. قوله (**بجوده وكرمه**) أي حالة كون [ذلك اللطف][3] والإيقاء مما ذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئي بالكلي، وعطف الكرم علىٰ [م|64ب] الجود مرادف.

قوله (**بجاه**) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا المذكور بجاه أي بمرتبة سيد الخلق عنده تعالىٰ.



(1) المائدة: 41-42.

(2) المائدة: 41.

(3) في م: تلك الإلطاف.

الصِّفَاتُ الوَاجِبَةِ للهِ تَعَالَى وَمِنْهَا النَّفْسِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ

(ص) **فَمِمَّا يَجِبُ لِمَوْلَانَا** عَزَّوَجَلَّ ....

حاشية الدسوقي

بيان الصفات الواجبة لله تعالى

قوله (**فمما يجب لمولانا**) الفاء واقعة في جواب شرط مقدر تقديره: إذا سألت عما يجب لمولانا[1] فمما يجب له إلخ، وقوله (**مما يجب**) خبر مقدم، وقوله (**عشرون صفة**) مبتدأ مؤخر أي فنقول لك: عشرون صفة[2] يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذي وجبت علينا معرفته لأن الواجب لمولانا الذي لا يقبل الانتفاء لا نهاية له، ولكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة، وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ما عدا العشرين فوجب علينا معرفته إجمالا لا[3] تفصيلا لعدم ما يدل على تعيينه، فعلم أن الواجب لله تعالى الذي لا يقبل الانتفاء أمر كلي تحته قسمان أحد القسمين العشرون، وبهذا تعلم أن قول المصنف (**فمما يجب لمولانا إلخ**) لا ينافي قوله أولا (**ويجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا**) لأن العشرين بعض الواجب لمولانا الذي يجب علينا معرفته لا أنها عينه[4]، وقوله (**فمما يجب لمولانا**) المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء، أي فمن الأمور الواجبة له تعالى التي لا يقبل ثبوتها الانتفاء التي يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا: إن عشرون صفة ليس فاعلا لـ(**يجب**) لئلا يلزم خلو جملة الصلة عن العائد.

---

(1) زيادة في المطبوع: فنقول لك.

(2) زيادة: بعض ما يجب له أي بعض الذي وجب علينا معرفته، ويحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله مما يجب حال أي فنقول لك عشرون صفة.

(3) ساقط في م.

(4) زيادة: وعلى الاحتمال الثاني.

عِشْرُونَ صِفَةً (ش): أشار بـ«من» التبعيضية إلىٰ أن صفات مولانا عَزَّوَجَلَّ الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين. إذ كمالاته تعالىٰ لا نهاية لها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (عشرون صفة) المراد بالصفة ما ليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعاني والمعنوية، لا ما كان موجودا في الخارج زائدا على الذات وإلا كان قاصرا على المعاني.

واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلي وهو ما عدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما، وبعضها دليله نقلي وهو الستة المذكورة. وأما ما عدا العشرين مما يجب له تعالىٰ فدليله نقلي، فقد ورد في عدة أحاديث ما معناه: أن لله تعالىٰ كمالات لا نهاية لها فيجب علينا أن نؤمن بها إجمالا بأن نعتقد وندعن أن له تعالىٰ كمالات لا نهاية لها، وأن العشرين صفة المذكورة علىٰ أربعة أقسام؛

- قسم عدمي اتفاقا، [م|165] أي مفهومه عدم شيء وهو صفات السلوب،
- وقسم موجود في خارج الأعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا، وهو صفات المعاني،
- وقسم له ثبوت في نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود في خارج الأعيان فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية،
- وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتي.

قوله (الواجبة له) أي التي لا تقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه.

قوله (إذ كمالاته) أي صفاته الوجودية لا نهاية لها.

إن قلت: إن كمالاته جمع مضاف، فيكون عاما والحكم علىٰ [أ|54ب] العام كلية أي محكوم فيه علىٰ كل فرد فرد فيقتضي أن كل فرد من كمالاته لا نهاية له مع أنه متناه. فالجواب أن الحكم علىٰ العام علىٰ وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف، وتارة يكون الحكم[1] علىٰ المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة، وما نحن فيه من هذا القبيل لا من الأول أي هيئة كمالاته لا نهاية لها.

---

(1) ساقط في أ.

لكن العجز عن معرفة ما لم يُنصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالىٰ...

حاشية الدسوقي

إن قلت: إن كمالاته تعالىٰ صفات وجودية وما وجد في الخارج متناه. قلت: ذلك في الحادث الموجود خارجا لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لا تتناهىٰ. وأما كمالاته تعالىٰ فهي موجودة في الخارج ولا نهاية لها لكونها قديمة، وليس المراد أنها لا نهاية لها في الذهن، وإن كانت متناهية في الخارج كما ذهب إليه بعضهم ومع كون كمالات الله لا نهاية لها في الخارج يعلمها المولىٰ تفصيلا ويعلم أنها لا نهاية لها في الخارج.

فإن قلت: إن علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولا نهاية لها فيه تناف. قلت: ذلك الاستلزام والتنافي بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الأمر إذ قد يكون الشيء جائزا في نفس الأمر والعقل يستبعده كما اتفق للشيخ المتبولي[1] أنه كان عنده إنسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأىٰ ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأىٰ نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحد.

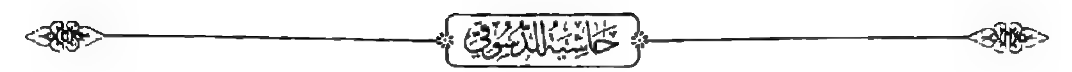
قوله (عن معرفة ما لم ينصب إلخ) أي عن معرفته تفصيلا، أما معرفته إجمالا فلم نعجز عنها، وحينئذ فمعرفته إجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها.

قوله (لا نؤاخذ به بفضل الله تعالىٰ) أي لا بطريق الجبر.

واعلم أن الممتنع إما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين، وهذا القسم لم يقع التكليف به وإن جاز عقلا، وادعىٰ [م|65ب] بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به، وإن كان لا يحصل ذلك المكلف به الإثابة علىٰ الامتثال بتعاطي الأسباب والعقاب علىٰ عدم الامتثال،

---

(1) هو إبراهيم بن علي بن عمر، برهان الدين الأنصاري المتبولي (ت. 877هـ/ 1473م) صالح مصري. كانت شفاعته عند السلطان والأمراء لا ترد. وله بر ومعروف. وأنشأ أماكن، منها جامع كبير بطنطا (طندتا) وبرج بدمياط. قال ابن إياس: كان نادرة عصره وصوفيّ وقته. توفي بأسدود (بالمنوفية) عن نحو 80 عاما، هو من أهل (متبول) بالغربية. له كتاب: الأخلاق المتبولية في مكتبة عارف حكمت، الزركلي، الأعلام، 1/ 52.



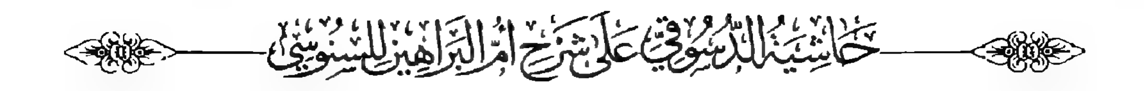
وإما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه الله، وإن كان ممكنا لذاته كالطيران في الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور: إنه لم يقع التكليف به،

وإما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا في ذاته كإيمان أبي جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز وواقع.

والظاهر أن معرفة ما لم ينصب لنا عليها دليلا من الكمالات معرفته تفصيلا من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع، وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا بها لعجزنا عنها ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطي الأسباب، ويحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح (لا نؤاخذ به) محتمل لأن يكون المعنى: لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا به أصلا ولأن يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لأنه ليس في قدرتنا.

والحاصل أن ما نصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا [155/أ] معرفته تفصيلا، وما لم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته إجمالا لا تفصيلا، فقول المصنف فيما سبق (**ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب إلخ**) أي أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا وإجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا، وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التي ذكرناها هناك فتدبر.





الوُجُودُ

(ص) وَهِيَ الوُجُودُ (ش) معناه ظاهر ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

مبحث الوجود

قوله (وهي الوجود) أي والعشرون صفة الوجود وما عطف عليه، فقوله (هي) متبدأ، وقوله (الوجود) وما عطف عليه خبر، فالعطف ملاحظ قبل الإخبار ليصح الجمل، وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه. قوله (معناه) أي وهو التحقق[1] والثبوت في خارج الأعيان ومعنىٰ اللفظ (ما) يعني ويقصد منه. واعلم أن المسمىٰ الذي وضع له اللفظ يقال له "معنىٰ" من حيث إنه يعني من اللفظ أي يقصد منه، ويقال له "مفهوم" من حيث إنه يفهم من اللفظ، ويقال له "مدلول" من حيث إن اللفظ يدل عليه، ويقال له "حاصل في العقل" من حيث حصوله في العقل، ويقال له "موضوع له" من حيث إن اللفظ وضع له أي لأجل إفادته. قوله (ظاهر) أي فلا حاجة لبيانه، وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الأشعري: «إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا [م166] كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة، فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق علىٰ كل واحد منها لفظ الوجود، فمن ثم ذهب إلىٰ أن وجود الشيء عينه وقالت الحكماء: إنه مشكك أي أنه موضوع للمفهوم الكلي المختلف الأفراد بالقوة والضعف إذ وجود الله أقوىٰ من وجود زيد، وقالت المعتزلة: إنه متواطئ أي إنه موضوع للمفهوم الذي تواطأت وتوافقت أفراده فيه، ثم اختلف في معناه، فقال الأشعري: «إنه عين الذات»[2]، وقال الرازي: «إنه أمر اعتباري أي لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر»[3]،

---

(1) في م: التحقيق.

(2) ذكر أيضا في شرح كتاب قواعد العقائد من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين لمحمد المرتضىٰ الزبيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 189؛ حاشية القونوي علىٰ تفسير الإمام البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد لعصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 1/ 111؛ نهاية السول شرح منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول لجمال الدين الإسنوي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 2/ 465.

(3) ذكر أيضا في تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، بيروت: دار الكتب =

وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح لأنه عنده عين الذات............

حاشية الدسوقي

وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: «إنه حال فله ثبوت في نفسه لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي»(1)، وقالت الكرامية: «إنه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها»، وقيل: إنه صفة سلبية، ويفسر بسلب العدم على الإطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه إذ لو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه. وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا لا ينافي أنه خفي في ذاته فلذا وقع الخلاف فيه. قوله (تسامح) أي مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة في اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة، واستعار [أ|55ب] اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فيكون استعارة تصريحية، وعلى هذا يكون استعمال الصفة في قول المصنف (عشرون صفة) في الوجود وفي غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفي مجازه بالنظر للوجود. قوله (لأنه عنده عين الذات) أي إن كانت الذات قديمة أو حادثة. واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعري: «إن الوجود عين الذات» على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه ففي عد الوجود من الصفات تسامح، وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا في نفسه كالمعاني والمعنوية، فلا ينافي أنه اعتبار إذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم، وحينئذ فيرجع قول [م|66ب] الأشعري إلى قول الرازي، وعليه فلا يكون في عد الوجود من الصفات تسامح، واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم أن يكون إما موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا كان موجودا بوجود، وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال،

= العلمية، (د.ت.)، 536؛ القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة لمحي الدين محمد بن بهاء الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 449؛ حاشية الشنواني على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد لمحمد علي بن منصور الشنواني، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 609.

(1) ذكر أيضا في نتائج الأفكار القدسية في شرح الرسالة القشيرية لمصطفى العروسي المصري، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 95.

وليس بزائد عليها، والذات ليست بصفة، لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فيقال: ذات مولانا عَزَّوَجَلَّ موجودة ....

حاشية الدسوقي

وإن كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم، ويلزم أن يكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل، وفيه أنه إنما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا: الوجود عدم ونحن قلنا: الوجود معدوم أي أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج، وإن كان له تحقق في نفسه، وهذا لا ضرر فيه ولا يلزم منه أن يكون الذات الموجودة معدومة لأن الموجود يتصف بالعدمي. ألا ترىٰ أن الذات الموجودة تتصف بالإمكان فيقال: هذه الذات ممكنة والإمكان أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج، وإن كان له تحقق في نفسه.

قوله (**وليس بزائد عليها**) تفسير لقوله (**عين الذات**)، وفيه أن نفي الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولا قائل به، فكان الأولىٰ حذف هذا التفسير لأن الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها، ويمكن الجواب بأنه لما حكم علىٰ الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف إليه فنفىٰ ذلك بقوله (**وليس بزائد عليها**) ولم يلتفت لصدقه علىٰ أنه جزء لعدم القائل به. قوله (**والذات ليست بصفة**) أي فيكون الوجود ليس بصفة. قوله (**لكن لما كان الوجود إلخ**) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة، وكذا ما اشتق منه. قوله (**في اللفظ**) أي لا في المعنىٰ لأنه في المعنىٰ عين الذات. قوله (**فيقال ذات مولانا عَزَّوَجَلَّ موجودة**) فيه أن هذا من باب الإخبار لا من باب الوصف، فيكون الوجود [أ|156] وقع محكوما به علىٰ الذات لا صفة لها. وأجيب بأن المحكوم به وصف في المعنىٰ للمحكوم عليه، فالمراد بالوصف في قوله (**لكن لما كان الوجود توصف به الذات**) الوصف ولو بحسب المعنىٰ.

فإن قلت: الوصف في المثال إنما وقع بالموجودية لا[1] بالوجودية. قلت: الوصف في المعنىٰ إنما هو بالوجود لأن معنىٰ قولنا: ذات [م|167] الله موجودة أنها ثبت لها الوجود،

---

(1) ساقط في م.

صح أن يعد صفة على الجملة. وأما على مذهب من يجعل الوجود زائدا على الذات كالإمام الرازي ....

حاشية الدسوقي

فيكون الوجود وصفا لها، وملخص كلامه أن الوجود في المثال وقع محكوما به على الذات من حيث إطلاقه عليها لا من حيث إنه قائم بها، وعلى هذا يكون المقصود من الإخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود، فيكون الإسناد مرجعه للفظ لا للمعنى فيكون الإسناد لفظيا لا معنويا، وفيه أنه حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وإمكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوي، وأن المقصود من الإخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الإسناد اللفظي كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل.

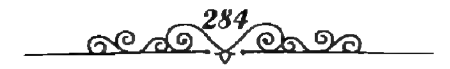
قوله (أن يعد) أي أن يجعل. قوله (على الجملة) أي حالة كون ذلك العد آتيا على الجملة أي الإجمال أي على حالة إجمالية، أي لم يبين فيه كونه صفة في اللفظ أو[1] في المعنى فهو صادق بكونه صفة في اللفظ وبكونه صفة في المعنى ولكن المراد أنه صفة في اللفظ لا في المعنى لأن الوجود عين الذات. قوله (زائدا على الذات) أي مغايرا لها كانت الذات قديمة أو حادثة، والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، وقولنا: غير معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب، وخرج به المعنوية فإنها معللة بالمعاني وهذا هو مذهب الفخر الرازي.

فإن قيل: إن مذهب الرازي نفي الحال، فكيف يكون هذا مذهبا له؟ والجواب أن المراد بالحال في التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافي ما ذهب إليه من نفي الحال.

والحاصل أن الوجود عند الرازي أمر اعتباري فهو وإن نفى الحال لم ينف الاعتبار إذ لم يقل بنفيه أحد، واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا، ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده، وفيه أنه إن كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفي فيهما، وإن كان المراد به العلم بأي وجه فهو موجود فيهما فإحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعي أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المدعي.

---

(1) في المطبوع: لا.



فعدّه من الصفات صحيح لا تسامح فيه. ومنهم من يجعله زائدا على الذات في الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة. ....

حاشية الدسوقي

قوله (لا تسامح فيه) قال بعضهم: لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لأن الاعتبار لا يقال له صفة. ألا ترى أن بخل الكريم إذا اعتبره معتبر [م|67ب] لا يقال: إنه صفة للكريم. قوله (ومنهم) [أ|56ب] الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد: (وهو مذهب الفلاسفة)، والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فإنهم منهم. قوله (دون القديم) أي فإن وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لأنهم يقولون: إن القديم تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون إلا واحدا من كل وجه، فلو زاد وجوده عليه لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته، والتكثر يؤدي للتركيب المؤدي للإمكان وهو مناف لوجوب الوجود، وظهر مما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال في الوجود؛

الأول أن الوجود عين الموجود في القديم والحادث وهو مذهب الأشعري،

والثاني أن الوجود زائد على الذات، قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه[1] أمر اعتباري وهو مذهب الرازي،

والثالث التفصيل بين القديم والحادث، فهو عين الموجود في القديم وزائد عليه في الحادث وهو مذهب الفلاسفة،

وبقي قول القاضي وإمام الحرمين: إن الوجود حال ثابتة في نفسها،

وقول الكرامية: إن الوجود صفة معنى وقد يقال: إن قوله (وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات) صادق على هذين القولين [أيضا كما أنه صادق بقول الرازي، ويمكن أن يوجه هذان القولان][2] بما وجه القول الثاني وهو قول الرازي فتدبر.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م.

القِدَمُ

(ص) وَالقِدَمُ (ش) الأصح أن القدم صفة سلبية أي ليست بمعنىٰ موجود في نفسها: ......

مبحث القدم

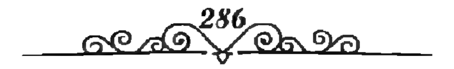
قوله (الأصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ما سيذكره في البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنىٰ، وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتي أنه لا يصح عقلا.

إن قلت: حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح، فالأولىٰ للشارح أن يقول: الصحيح إن القدم إلخ لأن التعبير بالأصح يفيد أنهما صحيحان مع أنهما فاسدان. فالجواب أن رد القولين المقابلين إنما هو بحسب ما ظهر له لا بحسب الواقع، فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا في الواقع فلذا عبر بـ(الأصح) تحريا للصدق، وقضية قوله (إن القدم صفة سلبية) أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك خلافا لمن قال: إن إطلاق الصفة علىٰ السلوب والإضافة تجوز. نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود، وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به[1].

قوله (سلبية) أي نفيية لأنها نفت عن الله ما لا يليق به وهو العدم السابق علىٰ [م168] الوجود. قوله (أي ليست بمعنىٰ موجود في نفسه) أي خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا، وحيث كان القدم ليس معنىٰ موجودا لم يكن من صفات المعاني فإنها معان موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب، وكان المناسب أن يزيد (ولا ثابت في نفسه) ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية، وقد يقال مراده بالموجود في نفسه الثابت في نفسه أي باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقىٰ لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب أو لم يرتق إليها، فيفيد حينئذ أنه ليس من المعاني ولا من المعنوية.

---

(1) لم أقف عليه.



كالعلم مثلا، وإنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وإن شئت قلت: هو عبارة ....

حاشية الدسوقي

قوله (كالعلم) أي[1] فإنه معنى [أ|157] موجود في الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للمنفي لا للنفي، وصريح كلامه أن القدم سلبي على معنى أن السلب داخل في مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجي بل هو معدوم فيه، وإن كان الاتصاف به حقيقة في الخارج.

والحاصل أن القدم وإن كان[2] نفي كذا وسلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله وليس نفي ثبوته في نفسه يوجب نفي ثبوته لله تعالى.

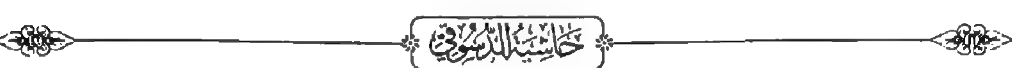
قوله (مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الإتيان به مع الكاف. قوله (وإنما هو عبارة) أي معبر به، وقضيته أن القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع أن القصد تفسير القدم الذي هو الصفة أي المعنى لا لفظ القدم، فكان الأولى أن يقول: وإنما هو سلب العدم إلخ، ويحذف (عبارة عن سلب العدم إلخ) أي انسلابه وانتفاؤه، فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة. قوله (سلب العدم إلخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لأن نفي النفي ثبوت لا صفة سلبية، وحينئذ فلا يناسب قول الشارح (الأصح إن القدم صفة سلبية) وقول المصنف الآتي (والخمسة بعدها سلبية) إلا أن يقال: مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وإن كان العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمي عندهم وجودي. قوله (على الوجود) هذا ظاهر في قدم الذات وصفات المعاني لأنها متصفة بالوجود لا في قدم المعنوية لأنها لا وجود لها وإنما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد (أو الثبوت) ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية لا يقال يفسر الوجود بالثبوت [م|68ب] ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أو لا، فيشمل المعنوية لأنا نقول: هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع في التعاريف. قوله (عبارة) فيه ما سبق.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.

عن عدم الأولية للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود. العبارات الثلاث بمعنىٰ واحد..



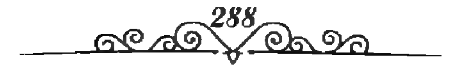
قوله (عدم الأولية) تطلق الأولية بمعنىٰ الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنىٰ الانقضاء وتطلق الأولية علىٰ السبق علىٰ الأشياء والآخرية علىٰ البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين يصح إرادته هنا، فالمعنىٰ علىٰ الثاني عدم السبق علىٰ الوجود والمعنىٰ علىٰ الأول عدم ابتدائية الوجود، فمعنىٰ كونه قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم علىٰ هذا التعريف كالذي بعده سلبي لأن العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الأول فإنه يقتضي أنه ثبوتي كما مر.

قوله (للوجود) كان الأولىٰ أن يزيد: أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر.

قوله (والعبارات الثلاثة بمعنىٰ واحد) أي ملتبسة بمعنىٰ واحد من التباس الدال بالمدلول، وفيه أنه إن أراد بالمعنىٰ الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أي متحدة المفهوم والماصدق كالإنسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق، ففيه أن مفهوم العبارة الأولىٰ ثبوت ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك، فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم وإن أراد بالمعنىٰ الواحد الماصدق وإن اختلف مفهوما فتكون العبارات الثلاث متساوية أي مختلفة مفهوما متحدة ما صدقا كالضاحك والكاتب بالقوة، ففيه أن ما صدقات [أ/57ب] العبارة الأولىٰ ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وما صدق الأخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك. ويجاب بأن المراد بكونها بمعنىٰ واحد[1] أن أوائلها بمعنىٰ وهو السلب أي إن أوائلها سلب وإن اختلف متعلقة وهو العدم في العبارة الأولىٰ والأولية في الثانية والافتتاح في الثالثة، أو أن المراد بكونها بمعنىٰ واحد أنها متلازمة، أو أن كلا منها مفهومه نفي أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أو لا.

---

(1) ساقط في م.



هذا معنى القدم في حقه تعالى باعتبار ذاته العلية، وصفاته الجليلة السنية ....

حاشية الدسوقي

قوله (هذا) أي ما ذكر من معاني العبارات الثلاث معنى القدم إلخ فيه أن كون ما ذكر معنى القدم في حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم، وأما كونه معنى القدم في حق صفات الأحوال على القول بها فغير مسلم لأنه اعتبر الوجود في العبارات الثلاث ولا وجود للأحوال.

فإن قيل: أراد بالوجود الثبوت، قلنا: هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز [م/69أ] ذلك في التعاريف.

قوله (وصفاته الجليلة) أي العظيمة، وقوله (السنية) أي المرتفعة، وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر، وقد علمت ما فيه. وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم إن قلنا: إن القديم مرادف للأزلي وأن كلا منهما هو الأمر الذي لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية، أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا في الأزل ولا تتصف بالقدم إن قلنا: إن القديم أخص من الأزلي وأن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، والأزلي هو الأمر الذي لا أول له وجوديا كان أو لا، وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم، فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الأول، فإنها تتصف بالأزلية وبالقدم، وعليه فالمناسب في تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلا: القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل.

واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن[1] صفاته قديمة بالزمان فقط،

---

(1) ساقط في م.

وأما معناه إذا أطلق في حق الحادث كما إذا قلت مثلا: هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده وإن كان حادثا مسبوقا بالعدم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾[1]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[2]، فالقدم على الله بهذا المعنى على الله تعالى محال ....

حاشية الدسوقي

لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها، وقد شنع ابن التلمساني[3] على من قال بذلك كما في الكبرى[4].

قوله (**وأما معناه**) أي القدم في حق الحادث فهو طول مدة وجوده، وقد حدد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة، فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم. فإذا قال السيد: «القديمُ من عبيدي حرٌّ» عُتِقَ مَن مضت عليه سنةٌ وهو في مِلكه.

واعلم أن القدم في اصطلاح المتكلمين حقيقة في عدم افتتاح الوجود ومجاز في طول المدة، وفي أصل اللغة بالعكس.

قوله (**مثلا**) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله (**هذا بناء قديم**). قوله (**وإن كان حادثا**) جملة حالية، و(إن) وصلية، وليس المعنى على المبالغة لفساده، ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله (**طول مدة وجوده**) لأن الضمير راجع لـ(**الحادث**) فهو مغن عنها. قوله (**القديم**) أي الذي طالت مدته. قوله (**والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال**) أي وكذا على صفاته [158/أ] بقرينة ما سبق.

---

(1) يوسف: 95. (2) يس: 39.

(3) هو شرف الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المشهور بابن تلمساني، ولد سنة 567هـ/ 1171م وتوفي سنة 664هـ/ 1246م. أصولي شافعي متكلم، أصله من تلمسان اشتهر بمصر، أخذ عن المقترح. له شرح معالم أصول الدين وشرح التنبيه وشرح خطب ابن نباتة. السبكي، طبقات الشافعية، 8/ 160؛ السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 413؛ الزركلي، الأعلام، 4/ 1246.

(4) السنوسي، شرح الكبرى، 112.

لأن وجوده عَزَّوَجَلَّ لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل واحد منهما فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث مثلها، وهل يجوز أن يُتلفظ بلفظ القديم في حقه تعالىٰ فيقال:............

حاشية الدسوقي

قوله (**لا يتقيد بزمان ولا مكان**) أي بحيث لا يتحقق وجوده [م|69ب] إلا مصاحبا لزمان أو مكان بأن يبتدئ بابتدائه وينتهي بانتهائه. قوله (**لحدوث كل منهما**) أي والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قديم، فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما، وحينئذ فلا يقال: الله في زمان أو في مكان لئلا يوهم المقارنة، وأنه لا يتحقق وجوده إلا مصاحبا لهما. نعم يجوز أن يقال: الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما وبعدهما.

واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل: هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام كمقارنة المجيء لطلوع الشمس في قولك: أجيئك عند طلوع الشمس، وهذه المقارنة أمر اعتباري لا تتعلق القدرة بها، فوصفها بالحدوث تسمح إذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد العدم، وأما إطلاقه علىٰ التجدد بعد عدم فهو مجاز، والحدوث حقيقة لا يكون إلا في الحادث حقيقة وهو الموجود بعد عدم لا في الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التي هي أمر اعتباري.

وقيل: إن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس في المثال، ووصف الزمان بالحدوث علىٰ هذا القول حقيقي، وعلىٰ هذين القولين فالظرفية في قولك: أنا في زمان كذا مجازية والمعنىٰ علىٰ الأول: أنا مصاحب للزمان أي المقارنة، وعلىٰ الثاني: أنا مقارن للزمان.

وقيل: إنه حركة الفلك، وقيل: نفس الفلك، ووصف الزمان بالحدوث علىٰ هذين القولين حقيقي أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لأن الفلك محيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين في علم الهيئة، وأن المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجسم،

هو عَزَّوَجَلَّ قديم لأن معناه واجب له عَزَّوَجَلَّ عقلا ونقلا أو لا يتلفظ بذلك. وإنما يقال: يجب له تعالىٰ القدم أو نحو هذا من العبارات، ولا يطلق عليه في اللفظ اسم القديم لأن أسماءه عَزَّوَجَلَّ توقيفية، هذا مما تردد فيه بعض المشايخ،..........................

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

ولا يخفىٰ أن الفراغ عدم محض، فوصفه بالحدوث تَسَمُّحٌ، وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوىٰ أو السطح المستعلىٰ عليه آخر، وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقي.

[قوله (**لأن معناه**) أي معنىٰ القدم][1].

قوله (**واجب له**) أي ثابت له لا يقبل الانتفاء، أي ومن ثبت له شيء صح أن يشتق له منه اسم. قوله (**أو نحو هذا من العبارات**) نحو يجب له عدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود.

قوله (**اسم القديم**) الإضافة بيانية. قوله (**توقيفية**) أي يتوقف إطلاقها علىٰ نص من الشارع، فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز لنا إطلاقه عليه [م170أ] وما لا فلا.

قوله (**هذا مما تردد فيه بعض الأشياخ**) أي وهم إمام الحرمين [والقاضي أبو بكر][2] ومن تبعهما، وهذا التردد قولان في الواقع؛ فالشق الأول منه قول المعتزلة ومال إليه القاضي، والشق الثاني منه قول أهل السنة، وإمام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشي.

واعلم أن محل التردد والخلاف في[3] كل اسم يقتضي مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص بإطلاقه، ولا يخفىٰ أن لفظ القديم علىٰ فرض أنه لم يرد به[4] نص موهم لأنه يوهم معنىٰ لا يصح في حقه تعالىٰ وهو من طالت مدة وجوده، وحينئذ فلا يكون من محل التردد، ومع ورود النص فيه فيقال: لا وجه لجريان التردد في إطلاقه إذ لا شك في جواز إطلاق القديم عليه تعالىٰ حينئذ وإن أوهم القدم بطول الزمان.

---

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في أ.
(3) ساقط في أ.
(4) ساقط في أ.

لكن قال العراقي في شرح أصول السبكي: «عده الحليمي في الأسماء وقال: لم يرد في الكتاب نصا وإنما ورد في السنة»، قال العراقي. وأشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجه في سننه من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه عد «القديم» من التسعة والتسعين. ....

حاشية الدسوقي

قوله (لكن قال إلخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده، وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد في إطلاق القديم لأن محل التردد إنما هو فيما لم يرد به إذن، وهذا قد ورد الإذن بإطلاقه، وقد يقال: إن المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد. قوله (الحليمي) -بفتح الحاء وكسر اللام- نسبة لحليمة السعدية مرضعته ﷺ، أو إلى حليم جده كذا قال بعضهم، وفي القاموس أنه نسبة إلى حليم جد محمد بن الحسن [أ|58ب] صاحب التصانيف، وهذا يقوي الثاني. قوله (وقال) أي الحليمي، وقوله (لم يرد) أي لفظ القديم في الكتاب نصا، أي لم يرد فيه صريحا، وإنما ورد فيه ضمنا، فإنه ورد فيه "هو الأول" وهو معنى القديم. قوله (وأشار) أي الحليمي. قوله (بذلك) أي بقوله (ولكن ورد في السنة). قوله (ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا، وكذا رواه النسائي. قوله (في سننه) المشهور فيه ضم السين، وله وجه وهو أنه جمع سُنَّة بمعنى الطريقة، وذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثي فاس أنه بفتح السين أي طريقه، وإن قراءته بضم السين من الخطإ الذي عمت به البلوى، ثم قال شيخنا: وهذا أمر يرجع فيه للرواية. قوله (وفيه) أي والحال أن فيه أي في حديث أبي هريرة الذي رواه ابن ماجه. قوله (عد القديم من التسعة والتسعين) أي بدل الأول.

إن قلت: إن هذا الحديث الذي رواه ابن ماجه والنسائي حديث آحاد، وخبر[(1)] الآحاد ظني، والظني لا يعول عليه في الأصول القطعية الاعتقادية. فالجواب أن التسمية من باب الأمور [م|70ب] العملية لا من باب الأمور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظني.

---

(1) ساقط في أ.

البَقَاءُ

(ص) وَالْبَقَاءُ (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود،..........

حاشية الدسوقي

مبحث البقاء

قوله (والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لأن من وجب قدمه استحال عدمه، ومن استحال عدمه وجب بقاؤه، ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن، فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل [لا بد فيه من النص على كل منهما][1].

قوله (هو عبارة) أي معبر به، وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله (عبارة) ويقول وهو سلب العدم إلخ لأن المقصود تفسير البقاء الذي هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه.

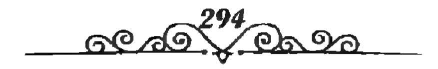
قوله (عن سلب العدم) لا شك أن سلب العدم ثبوت، فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية، وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتي (والخمسة بعدها سلبية) إلا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدر التعريف، وإن كان العبرة عندهم في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ. قوله (اللاحق للوجود) هذا ظاهر في بقاء الذات وصفات المعاني لأنها متصفة بالوجود، ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت، فكان الأولى أن يزيد في التعريف: أو للثبوت ولا يقال: إنه أراد بالوجود الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لأن هذا مجاز لا قرينة عليه، وحينئذ فلا يقع في التعريف.

وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية[2] يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، ولا يقال: إنه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لأنا نقول:

---

(1) في م: يصرحون فيه بذكر اللازم والملزوم.

(2) في م: والثبوتية.





وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم الآخرة للوجود، والعبارتان بمعنىٰ واحد. وبعض الأئمة يقول: «معنىٰ البقاء في حقه تعالىٰ استمرار الوجود........

حاشية الدسوقي

قيام المعنىٰ بالمعنىٰ إنما هو في[1] اتصاف وصف وجودي بوجودي كما سيأتي في بيان إبطال كون القدم والبقاء صفتي معنىٰ. وأما اتصاف وصف وجودي بأمر سلبي فليس فيه قيام المعنىٰ بالمعنىٰ بل سلب نقص عن ذلك الوجودي.

بقي شيء آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء علىٰ القول بترادف القديم والأزلي، ولا يضر التسلسل في مثل هذا لأنه تسلسل في أمور عدمية، والقدم الذي هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنىٰ أن القدم في نفسه ليس بحادث، وأما علىٰ القول [م|71أ] بأن القديم أخص من الأزلي فيتصفان بالأزلية لا بالقدم.

قوله (عن عدم الآخرية للوجود) أي كون الوجود لا آخر له.

فإن قلت: الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات [أ|59أ] العلية وبقاء صفاتها، وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لأن بقاءهما لا آخر له. قلت: هذا تعريف بالأعم وقد جوزه الأقدمون، [أو أن][2] اللام في الوجود للعهد، أو أن المراد بقوله (عدم الآخرية) أي الواجب عقلا، وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لأنه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن.

قوله (والعبارتان بمعنىٰ واحد) [أي متلبستان بمعنىٰ واحد][3] من التباس الدال بالمدلول، أي دالان علىٰ معنىٰ واحد وما تقدم في القدم سؤالا وجوابا يقال هنا. قوله (استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من إضافة الصفة للموصوف أي الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح، ويحتمل أن تكون الإضافة حقيقية، وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العدم الطارئ علىٰ الوجود، فيكون البقاء عنده صفة سلبية، ويحتمل أن يراد به نفسه الذي هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا.

---

(1) ساقط في أ.　　(2) ساقط في أ.　　(3) ساقط في م.



في المستقبل إلىٰ غير نهاية» كما أن معنىٰ القدم في حقه تعالىٰ استمرار الوجود في الماضي إلىٰ غير نهاية، وكأن هذه العبارة يجنح قائلها إلىٰ أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لأنهما عنده لوجود المستمر في الماضي والمستقبل..........

حاشية الدسوقي

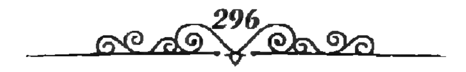
قوله **(في المستقبل)** متعلق باستمرار أي استمراره في الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك، ويتخلص من هذا بجعل في بمعنىٰ مع أي استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر في هذا. قوله **(إلىٰ غير نهاية)** أي استمرارا لا نهاية له. قوله **(استمرار الوجود)** فيه ما سبق. قوله **(في الماضي)** متعلق باستمرار أي استمرار وجوده في الزمان الماضي، وقضيته وجود زمان في الأزل متصف الآن بالمضي مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان حادث علىٰ ما مر. قوله **(إلىٰ غير غاية)** أي استمرارا لا نهاية له، والغاية هي النهاية ففي كلامه تفنن. قوله **(وكأن هذه العبارة)** أي قوله **(استمرار الوجود)** وأتىٰ بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بمدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية في عبارة ذلك البعض. قوله **(يجنح)** أي يميل. قوله **(صفتان نفسيتان إلخ)** أي فعلىٰ هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية، قال السكتاني: «ولم أقف [علىٰ شيء][1] إلىٰ [م71ب] الآن علىٰ من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مطلع»[2]، وذكر الشيخ الملوي أن غيره اطلع علىٰ أنه قول للأشعري، وفي جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية علىٰ[3] ما سيأتي. قوله **(لأنهما عنده الوجود المستمر)** أي علىٰ جعل إضافة استمرار إلىٰ الوجود من إضافة الصفة للموصوف وهو علة للكأنية، وفيه أن تلك العلة تقتضي الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك، فكان الأولىٰ يقول: لاحتمالها أن يكونا عنده الوجود المستمر إلخ.

---

(1) ساقط في م.

(2) لم أقف إلىٰ الآن علىٰ من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ مطلع. السكتاني، الحاشية، 198.

(3) ساقط في أ.



والوجود نفسي لعدم تحقق الذات بدونه، وهذا المذهب ضعيف، لأنهما لو كانا نفسيان

حاشية الدسوقي

قوله (**الوجود نفسي**) أي صفة نفسية للموجود، [والصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فإن الجرم لا يتحقق في الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فإن الجرم لا يتوقف تحققه في الخارج عليها. ألا ترىٰ الحجرية[1] مثلا فهي ليست صفة نفسية، وربما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذي الكلام فيه، وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعىٰ وهو الكأنية فإن حمل كلامه علىٰ الوجود المستمر الذي الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لا يتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود، نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لا تتحقق الذات [أ|59ب] خارجا بدونه.

والحاصل أنه إن حمل الوجود في كلامه علىٰ أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لا تتحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه، وحينئذ فلا ينتج الدليل المدعىٰ، وإن حمل الوجود علىٰ الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق.

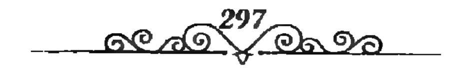
قوله (**لعدم تحقق الذات بدونه**) أي وكل ما لا تتحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية، وقوله (**لعدم تحقق الذات بدونه**) أي في الخارج لا في العقل لأنه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية، ألا ترىٰ أن التحيز للجرم صفة نفسية له[2] ولا يتوقف تعقل الجرم علىٰ تعقل التحيز. قوله (**وهذا المذهب**) أي القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان.

قوله (**لأنهما لو كانا إلخ**) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف، وقد يجاب بأن المراد بقوله (**ضعيف**) باطل.

---

(1) في م: للحجر.

(2) ساقط في أ.



لزم أن لا تُعْقَلَ الذات بدونهما، وذلك باطل بدليل أن الذات يُعقل وجودها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لزم أن لا تعقل إلخ**) قضيته أن الصفة النفسية [م172أ] هي التي لا تحصل الذات في العقل بدونها، بل متىٰ تعلقت[1] الذات تعلقت[2] تلك الصفة وليس كذلك، بل هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها لا في العقل إذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق، فالملتفت له الخارج لا العقل كما هو ظاهره علىٰ أن كلامه مناف لقوله (**لعدم تحقق الذات بدونه**) إذا المتبادر منه أن[3] التحقق في الخارج لا التحقق في العقل. ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تتعقل الذات موجودة في الخارج بدونهما، ويدل عليه قوله (**بدليل أن الذات يعقل وجودها**) أي خارجا والمعنىٰ لزم أن لا يعقل أي لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا إلا بهما تأمل.

وأجاب الشيخ يس بجواب آخر، وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا، فالمعنىٰ لزم أن لا تتحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لأن الذات متحققة بدونهما، فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين. قال: والقرينة علىٰ أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا (**لعدم تحقق الذات بدونه**).

قوله (**وذلك**) أي عدم تعقل الذات بدونهما باطل، وهذا إشارة للاستثنائية، ويحتمل أنه إشارة لقضية حملية، فيكون القياس حمليا لا شرطيا، وقوله (**بدليل إلخ**) هذا دليل للمقدمة الثانية المشار إليها[4] بقوله (**وذلك باطل**). وقوله (**إن الذات يعقل وجودها**) أي يصدق العقل بوجودها خارج الأعيان، هذا علىٰ الجواب الأول، وقال يس: «أي يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم والبقاء، أي يوجدان فيجوز أن نتعقل الذات الكريمة [ذهنا ولا يخطر بالبال إذ ذاك القدم البقاء ذهنا، ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة][5] في الخارج ولا يتعقل إذ ذاك أنهما في الخارج معها، وإن كانت الذات الكريمة متصفة بهما في الخارج.

---

(1) في م: تعقلت. (2) في م: تعقلت. (3) ساقط في م.

(4) في م: لها. (5) ساقط في أ.

ثم يطلب البرهان علىٰ وجوب قدمها وبقائها وشذّ قوم فقالوا: إن القدم والبقاء صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة، ولا يخفىٰ ضعفه لما يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقدم آخر موجود، وباقيين أيضا ببقاء آخر موجود. ثم ننقل الكلام إلىٰ هذا القدم الآخر والبقاء الآخر فيلزم فيهما ما لزم في الأولين ويلزم التسلسل، ....

قوله (**ثم يطلب البرهان علىٰ وجوب قدمها وبقائها**) أي علىٰ قدمها وبقائها الواجبين أي، وحينئذ فقد تعلقت الذات موجودة في الخارج بدون صفتها وهي القدم والبقاء. قوله (**وشذ**) الشاذ، قيل: ما ضعف دليله، وقيل: ما قل قائله، وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ علىٰ كل حال. قوله (**صفتان موجودتان**) أي في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا، فهما من صفات المعاني علىٰ هذا القول. قوله (**ولا يخفىٰ ضعفه**) أي في[1] بطلانه [أ|60أ] [م|72ب] لأنه هو الذي يتجه دليله المذكور. قوله (**لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين**) أي لاستحالة اتصافه تعالىٰ بالحوادث الوجودية وقيامه به ولأنه لا يعقل موجود في الأزل عاريا عن القدم. قوله (**أيضا**) أي كالعلم والقدرة. قوله (**بقدم آخر موجود إلخ**) وذلك لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء، وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا. قوله (**يلزم التسلسل**) أي أو الدور، فيلزم التسلسل إن استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح، ويلزم الدور إن كان القدم والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول وباقيين بالبقاء الأول، وكل من التسلسل والدور محال، فيكون ما أدىٰ إليهما كذلك.

فإن قيل: لا نسلم أنه يلزم علىٰ هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتىٰ يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء، أو يكونا قديمين لأنفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذي صارت به الذات قديمة، وباقيين لأنفسهما بأن يكونا باقيين بذلك البقاء الذي صارت به الذات باقية. فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان. قلت: لو كانا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه

(1) ساقط في م.

وأضعف من هذا القول قول من فرق وقال: القدم سلبي والبقاء وجودي، والحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أي كل واحد منهما ....

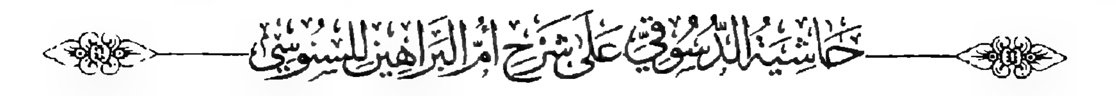
حاشية الدسوقي

وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما[1]، [ولو كانا قديميين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجِب -بالكسر- وهو كل من القدم والبقاء] وتعدد الموجَب -بالفتح- وهو كون الذات قديمة وباقية، وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها، فيكون القدم أثر في الذات وفي نفسه، [والبقاء أثر في الذات وفي نفسه][2]، وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجِب -بالكسر- وتعدد الموجَب -بالفتح- باطل فكذا ما أدىٰ إليه، وكذا يلزم علىٰ هذا القول قيام المعنىٰ بالمعنىٰ وهو باطل لأن المعنىٰ إنما يقوم بالذات، ولأن قيام المعنىٰ بالمعنىٰ[3] يلزم عليه الترجيح بدون مرجح إذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر.

قوله (وأضعف من هذا القول من فرق) هو بتخفيف الراء، ووجه الأضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع إلىٰ دوام الوجود إما في الماضي وإما في المستقبل. [م173] وإذا كان كذلك لزم تساويهما، فيزيد هذا القول بنفي المساواة بينهما بلا فارق ضعفا إلىٰ ضعف، فيكون قوله (أضعف) أي فقد شارك هذا القول الذي قبله في أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية، وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثاني وجوديا بدون فارق إذ العلة في جعله القدم سلبيا وهي أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنىٰ بالمعنىٰ موجودة في البقاء.

والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين؛ الجهة الأولىٰ أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل، الجهة الثانية أن العلة في جعل القدم سلبيا موجودة في البقاء، فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم، وبهذا سقط [أ60ب] ما يتبادر من أن القول الذي قبله أضعف لأن المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة في القدم والبقاء والمخالفة في هذا القول في البقاء دون القدم،

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م. (3) ساقط في أ.



عبارة عن سلب معنىً لا يليق به تعالىٰ وليس لهما معنىً موجود في الخارج عن الذهن. ...

حاشية الدسوقي

وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الأقوال في القدم والبقاء أربعة؛ قيل: إنهما صفتان سلبيتان، وقيل: نفسيتان، وقيل: وجوديتان، وقيل: القدم سلبي والبقاء وجودي وأصحها أولها.

قوله (**عبارة**) فيه ما سبق. قوله (**وليس لهما إلخ**) قضيته أن المراد بالقدم والبقاء لفظهما مع أن المراد بهما المعنىٰ إذ هو المعدود من الصفات، فالأولىٰ أن يقول: وليس هما معنىً موجودا في الخارج عن الذهن، أي في خارج الأعيان. ثم بعد هذا فيقال: إن هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا، نعم يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبد الله بن سعد بن كُلَّاب -بضم الكاف وتشديد اللام- في القدم، وقول الأشعري في البقاء، فكان الأولىٰ للشارح أن يزيد ولا ثابتا في نفسه.



مُخَالَفَتُهُ تَعَالَى لِلْحَوَادِثِ

(ص) وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَىٰ ....

حاشية الدسوقي

مبحث المخالفة للحوادث

قوله (ومخالفته إلخ) عطف علىٰ ما قبله من عطف اللازم علىٰ ملزوم إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث، ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن، فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام، والضمير في مخالفته عائد علىٰ (مولانا) المتقدم في قوله (فمما يجب لمولانا)، وهذا الضمير هو الذي خلفته أل في الوجود والقدم في البقاء، والأصل فيه وجوده وقدمه وبقاؤه، وإنما أتىٰ بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتىٰ به مع [م|73ب] الوجود والقدم والبقاء تفننا، أو ليتوصل للوصف المعنوي بقوله (تعالىٰ) الدال علىٰ تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا.

فإن قلت: أي فائدة في الإتيان بقوله (تعالىٰ) حتىٰ يتوصل له بما ذكر؟ قلت: فائدته الرد علىٰ المجسمة والجهوية.

إن قلت: لم أتىٰ به أي بقوله (تعالىٰ) في هذه الصفة والتي بعدها دون بقية الصفات؟ قلت: إنما أتىٰ به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لأنه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالىٰ بنقائض تلك الصفات ما عدا نقيض المخالفة. فإن المجسمة صرحوا بأنه جسم، والجهوية صرحوا بالجهة، وقالوا: إنه تعالىٰ في جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فإن النصارىٰ صرحوا به، وقالوا: إنه تعالىٰ صفة قائمة بذات عيسىٰ علىٰ ما سيأتي بيانه.

فإن قلت: لو كان السر ما ذكر لأتىٰ بذلك أي بقوله (تعالىٰ) مع الوحدانية ردا علىٰ الثنوية الذين صرحوا بالتعدد في الإله.

لِلْحَوَادِثِ ....

حاشية الدسوقي

فالجواب أن رد قول الثنوية وارد في الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه. ثم إن المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون في الذات فقط، أو في الصفات فقط، أو في الأفعال فقط، أو في الجميع، فإن قيل: لم قال: ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى؟ قلت: إنما أضاف المخالفة لله[1] دون الحوادث إشارة إلى ارتفاع المولى [أ|61أ] واستعلائه على غيره، وأنه هو المخالف لغيره، فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه، وأنه هو المخالف له تعالى لأن المخالفة بحسب العادة نسبة[2] للأعلى دون الأدنى، فيقال: خالف السلطان الوزير دون العكس.

قوله (للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والأعراض، وإطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الأحوال مجاز.

واعلم أن الممكن أعم من الحادث لأن الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم وبالممكن المعدوم.

فإن قيل: إن المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذي لم يحدث، فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم؟ فالجواب أن المماثلة إنما تتوهم فيمن شاركه في الوجود وليس [م|74أ] ذلك إلا في الموجود بعد عدم، فلذا خص المخالفة بالحوادث أي الممكنات الموجودة بعد عدم.

فإن قيل: لم قال: للحوادث ولم يقل للعالَم -بفتح اللام- مع أنه مساو له إذ هو الأجرام والأعراض فقط بناء على التحقيق من نفي الأحوال؟ فالجواب أنه قال: للحوادث لأنه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالَم -بفتح اللام- بالعالِم -بكسرها-، وقولنا على التحقيق أي وأما على مقابله فالعالَم أعم من الحادث لقصور الحادث على الأجرام والأعراض، وزيادة العالم على الحادث بالأحوال إذ إطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت.

---

(1) في م: فيه. (2) ساقط في أ.

(ش) أي لا يماثله تعالىٰ شيء منها مطلقا لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال.
قال الله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾........................

حاشية الدسوقي

قوله (أي لا يماثله تعالىٰ شيء منها) أي من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالىٰ للحوادث باللازم لأن نفي مماثلة الحوادث له يستلزم نفي مماثلته لها الذي هو معنىٰ مخالفته لها، وذلك لأنه لا يصح نفي المماثلة عن أحد الأمرين مع ثبوتها للآخر فإذا صدق أن لا شيء مثل الله صدق أن الله لا مثل له في شيء.

فإن قلت: المناسب لإسناد المخالفة لله دون الحوادث إسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول: أي لا يماثل المولىٰ شيئا منها، فيكون التفسير حقيقيا لا باللازم، فلم أسندها للحوادث حيث قال: أي لا يماثله شيء منها ولم يسندها للمولىٰ كما أسند إليه المخالفة؟ قلت: إنما أسند المماثلة للحوادث لأن الذي ينفي عنه المماثلة بحسب العادة الأدنىٰ دون الأعلىٰ، يقال: الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال: السلطان لا يماثل الوزير.

قوله (لا في الذات إلخ) تفسير للإطلاق أي ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله. **قوله (ولا في الأفعال)** جمع فعل يصح أن يراد به المعنىٰ المصدري وهو تعلق القدرة، أي ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعني الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لأن تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير، وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة، ويصح أن يراد به المعنىٰ الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التي هي مفعوله، أي أن مفعول الحادث ليس كمفعول الله لأن مفعول الله مفعول له بطريق الإيجاد، والمفعول للعبد مفعول له [ا|61ب] بطريق الكسب والاقتران. **قوله (قال الله تعالىٰ:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[1] **إلخ)** دليل لقوله **(لا يماثله تعالىٰ شيء منها)**، والدليل مطابق للمدعىٰ فلا حجة لما أطال به بعض الحواشي، [م|74ب] والكاف إما زائدة أو اسم بمعنىٰ مثل،

(1) الشورىٰ: 11.

فأول هذه الآية تنزيه وآخرها إثبات، فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم، ....

حاشية الدسوقي

والمعنى ليس شيء مثل مثله، فإن قيل: إن هذا نفي لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفي المثل. فالجواب عن ذلك من وجهين؛ الأول أن هذا من باب الكناية، فكنى بنفي مثل المثل عن نفي المثل إذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل إذ لو انتفى مثل المثل وبقى المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل والفرض نفي مثل المثل، فيؤدي لنفي المولى مع أنه مسلم الوجود، وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شيء مماثل له في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال الثاني أن المثل بمعنى الذات والصفة، فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك في معنييه.

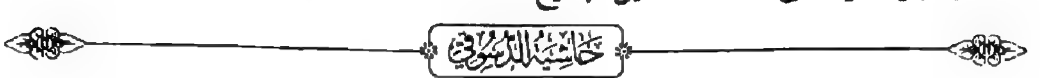
إن قلنا: إن المثل حقيقة في كل من الذات والصفة، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. إن قلنا: إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل، وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل.

قوله (وهو السميع البصير) اعلم أن السمع، قيل: إنه أفضل من البصر، وقيل بالعكس، والآية تشير إلى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه، وحينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لا يسمع، والخيرية والأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل. قوله (تنزيه) أي ذو تنزيه، أي دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له. قوله (إثبات) أي ذو إثبات، أي دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى. قوله (يرد على المجسمة) أي القائلين بأن الله جسم.

واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالأجسام فهو كافر، ومن اعتقد أنه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر، والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته إلا هو.

قوله (وأضرابهم) أي أمثالهم، وأراد بأضرابهم الجهوية القائلين بأن الله في جهة الفوق وفي كفرهم قولان؛ والمعتمد عدم كفرهم، وإنما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية، فهم من قبيل من يصرح بالجسمية. وقال: أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم في ذلك.

وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات، ....



حاشية الدسوقي

قوله (**عجزها يرد على المعطلة**) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة إن جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك: زيد الكريم [م|75أ] وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها إلى نفيها، والمعنى في الآية عليه أن المولى يتصف بصفتي السمع والبصر لا يتعداها إلى الاتصاف بنفيهما أي فلا يتصف بنفيهما، فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون في الآية رد على المعطلة، بل على عبدة الأوثان، والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه إلى الأوثان.

فإن قيل: كيف يرد على عبدة الأوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا: إن الأصنام تسمع [أ|62أ] وتبصر؟ فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر، فإثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم.

قوله (**النافين إلخ**) أي كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات.

إن قلت: كيف تكون الآية ردا على نافي كل الصفات مع أنها إنما أثبتت صفتين؟ قلت: ليس المراد الرد بإثبات صفتين فقط على من[1] نفاها كلها، بل المراد الرد بإثباتهما على من نفاهما كما نفى غيرهما، فقوله (**يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات**) أي بالنسبة إلى نفيهما كذا قيل. والأحسن أن يقال: إن المراد الرد بإثبات الصفتين على من نفاها كلها، ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لأنه في قوة لا شيء من الصفات ثابت لله وقوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[2] متضمن لموجبة جزئية وهي السمع والبصر ثابتان لله، والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أي توجب كذبها.

(1) ساقط في أ.

(2) الشورى: 11.

وحكمة تقديم التنزيه في الآية وإن كان من باب تقديم السلب على الإثبات وإن كان الأولى في كثير من المواطن العكسَ أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه، إذ الذي يُؤْلَف في السمع أنه بأذن وفي البصر أنه بحدقة ....

حاشية الدسوقي

فإن قلت: ما فائدة وصف المعطلة بقوله **(النافين لجميع الصفات)**؟ قلت: فائدته التنبيه على أن المعطلة صنفان؛ صنف عطلت الباري عن الصفات أي نفتها عنه وهو المراد هنا، وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع، وقالوا: لا صانع لها وإنما هي أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكنا إلا الدهر[1]، وهذا الصنف ليس بمراد هنا، فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الأول لا الثاني.

قوله **(وحكمة تقديم إلخ)** هذا جواب عما يقال لم قدم في الآية النفي على الإثبات مع أن الإثبات أشرف من النفي وحكمة مبتدأ خبره قوله **(إنه لو بدأ إلخ)**. قوله **(وإن كان من باب إلخ)** أي والحال أنه من باب إلخ. قوله **(وإن كان الأولى إلخ)** أي والحال أنه كان الأولى في كثير من المواطن العكس أي تقديم الإثبات على [م75ب] السلب لشرفه على النفي، وقضيته أن الكثير من المواضع مضبوط كالقليل، وأن الأولى في ذلك الكثير تقديم الإثبات على النفي لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأولى فيه العكس، فالأولى أن يقول: وإن كان الأولى في الآية العكس لوقوعه في أكثر المواضع. ويمكن الجواب بجعل في سببية داخلة على محذوف، أي وإن كان الأولى العكس بسبب وقوعه في كثير من المواضع. قوله **(لأوهم)** أي البدء بهما التشبيه أي لأوقع في الوهم أي الذهن التشبيه، والأولى أن يقول: الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل أي لأوقع في ذهن السامع أن سمع المولى وبصر مشابهان لسمع المخلوقات وبصرهم في كون سمعه بأذن وبصره[2] بحدقة، وأن كلا منهما إنما يتعلق ببعض الموجودات، وذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن والبصر بحدقة [وأن السمع والبصر][3] إنما يتعلقان ببعض الموجودات.

---

(1) لم أقف عليه.

(2) في م: البصر.

(3) ساقط في م.

وأن كلا منهما إنما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلىٰ صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك، فبدأ في الآية بالتنزيه ليُستفاد منه نفي التشبيه له تعالىٰ مطلقا حتىٰ في السمع والبصر اللذين ذكرا بعد، فإن سمعه تعالىٰ وبصره ليس كسمع الخلائق وبصرهم، ....

حاشية الدسوقي

فإن قلت: ما يسبق إلىٰ الوهم يزال بتأخير التنزيه، فالأولىٰ حينئذ تقديم الإثبات علىٰ النفي ليوافق ما وقع في كثير من المواضع. فالجواب أن في تقديم السلب مزية وهي دفعه الإيهام المذكور من أول وهلة لا توجد تلك المزية في[1] تأخيره لأن التأخير وإن كان يزيله إلا أنه لا يمنع حصوله [أ|62ب] أولا، فقول الشارح (لأوهم) أي ابتداء علىٰ أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما، فإذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله علىٰ ما عداهما، وحينئذ فلا يزول ما سبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ما إذا أقرع السمع التنزيه أولا ثم أتىٰ ببعض الأفراد الداخلة فيه فإنه يحكم عليه بحكم العام، وهذا ظاهر إذا حمل المثل في الآية علىٰ الذات والصفة أو الصفة فقط، لا إن حمل علىٰ الذات فقط.

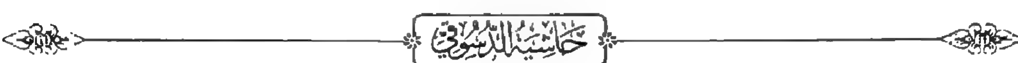
قوله (**وإن كلا إلخ**) عطف علىٰ قوله (**إنه بإذن**). قوله (**في الشاهد**) أي فيما نشاهده من المخلوقات. قوله (**ببعض الموجودات**) وهو الأصوات بالنسبة للسمع والذوات والألوان بالنسبة للبصر. قوله (**دون بعض**) كالذوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر. قوله (**وعلىٰ صفة**) أي وإن كلا منهما إنما يتوقف[2] علىٰ صفة مخصوصة فقوله (**وعلىٰ صفة**) معطوف علىٰ قوله (**ببعض الموجودات**). قوله (**من عدم البعد**) أي من عدم بعد بعض الموجودات [م|76أ] الذي تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة.

قوله (**ونحو ذلك**) أي كعدم القرب جدا وكعدم الحائل بين السمع والبصر وبين متعلقهما. قوله (**نفي التشبيه**) الأولىٰ نفي الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل. قوله (**مطلقا**) أي في الذات والصفات والأفعال، فاستفادة ما ذكر من الآية يؤخذ من السلب العام القائل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[3] الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات،

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: يتعلق. (3) الشورىٰ: 11.

لأن سمعه تعالىٰ وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمها، واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة ظاهرا كان أو باطنا..



فلا يدخلها الخلاف في أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال، أو لأن أوصاف الحوادث وذواتها منطوق العبارة، فالجميع لا يماثل الله، ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس، وحيث كان كذلك فقد أخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة.

قوله (**قائمتان بذاته العلية**) هذا وصف كاشف إذ كل صفة قائمة بموصوفها.

قوله (**الجرمية**) أي كونها جرما، والجرم ما أخذ قدرا من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أو لا كالجوهر الفرد. قوله (**والجارحة**) من عطف اللازم على الملزوم.

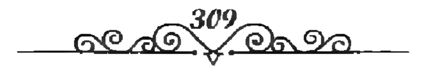
قوله (**ولوازمهما**) أي لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك.

قوله (**متعلقتان بكل موجود**) أي تعلق انكشاف، وظاهره أنهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه وبصره، ويبصر ببصره [سمعه وبصره][1]، فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه وبغيره.

واعلم أنهما وإن تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة إلا الله تعالىٰ، وحينئذ فلا يغني أحدهما عن الآخر متعلقهما، وتعلقهما بالقديم تنجيزي قديم، وبالحادث صلوحي قديم وتنجيزي حادث.

قوله (**ظاهرا**) أي بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وما تحتها، وقوله (**أو باطنا**) أي خفيا علينا كالذي تحت الأرض لا على الباري لأنه لا يخفىٰ عليه شيء.

(1) في م: بصره وسمعه.





قِيَامُهُ بِنَفْسِهِ

(ص) وَقِيَامُهُ تَعَالَىٰ بِنَفْسِهِ أَيْ لا يَفْتَقِرُ إِلَىٰ مَحَلٍّ وَلا مُخَصِّصٍ ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

مبحث قيامه تعالى بنفسه

قوله (قيامه تعالىٰ إلخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته وانفراد المخالفة في صفاته، فكل ما ثبت [أ/163] له القيام بالنفس لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته.

قوله (بنفسه) قال بعضهم: الباء للآلة، وسرها إنما يظهر بالنسبة للمقابل أي أن قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لا من قبل غيره، فليس غيره آلة لقيامه [م/76ب] عَزَّوَجَلَّ حتىٰ يحتاج في قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير، وجوز بعضهم جعلها للسببية، وإضافة نفس للضمير للبيان.

قوله (أي لا يفتقر إلىٰ محل إلخ) قيل: إنما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق علىٰ انتصاب القامة وعلىٰ الإحكام أي الإتقان، يقال: قام فلان بكذا إذا أتقنه وأحكمه، وعلىٰ الشدة يقال: قامت الحرب إذا اشتدت، وعلىٰ لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلىٰ الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه.

وقال بعضهم: إنما فسره بما ذكر للرد علىٰ من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف عند بعض المتكلمين، والمصنف فسره بما ذكر تبعا للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار إلىٰ المحل هو المحتاج إليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص، فإنه مستفاد من وجوب القدم والبقاء.

(ش) يعني أنه مما يجب له تعالىٰ أن يقوم بنفسه أي بذاته. ومعنىٰ قيامه تعالىٰ بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء، فلا يفتقر تعالىٰ إلىٰ محل أي ذات سوىٰ ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون إلا للصفات ....

حاشية الدسوقي

قوله **(أي بذاته)** أي فالمراد بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لأنها محالة علىٰ الله تعالىٰ، وفي كلامه إشارة إلىٰ جواز إطلاق النفس عليه تعالىٰ من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾[1] خلافا لمن قال: لا يجوز إطلاقها عليه إلا علىٰ سبيل المشاكلة كما في قوله تعالىٰ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾[2]. قوله **(سلب افتقاره لشيء من الأشياء)** إن قيل: هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لأن هذا سلب الافتقار علىٰ العموم وما في المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص. قلت: لا يخالفه لأن ما في المتن يستلزم هذا لأن سلب الافتقار إلىٰ المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير وإلىٰ ما يحصل الغرض وغير ذلك، لأنه لو افتقر لشيء منها لكان ممكنا، والممكن لا يكون وجوده إلا حادثا، والحادث يفتقر إلىٰ المخصص وإلىٰ المحل بالنظر لصفته فتأمل. قوله **(أي ذات سوىٰ ذاته يوجد فيها)** إنما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك وبالمكان الذي يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لا يفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان لأن عدم افتقاره للمكان علم من مخالفته للحوادث. قوله **(سوىٰ ذاته)** هذا [م|177] نص علىٰ المتوهم إذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لا بذاته إذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتىٰ يتوهم فينفيه.

قوله **(يوجد فيها)** صفة لقوله **(ذات الواقعة)** تفسير للمحل، والرابط الضمير المجرور، وضمير **(يوجد)** راجع لله تعالىٰ. قوله **(لأن ذلك)** أي الافتقار إلىٰ المحل [أ|163] بالمعنىٰ المذكور أعني الذات التي يوجد فيها.

---

(1) آل عمران: 28.   (2) المائدة: 116.

وهو تعالىٰ ذات موصوف بصفة، وليس جَلَّ وَعَلَا بصفة كما تدعيه النصارىٰ.........

حاشية الدسوقي

قوله (وهو تعالىٰ ذات) أي، وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل. قوله (موصوف بصفة) ليس بضروري فيما نحن بصدده، وقوله (موصوف) نعت لذات وذكر النعت لأن الذات تذكر وتؤنث. قوله (تدعيه النصارىٰ) ظاهره أن النصارىٰ تدعي أنه تعالىٰ صفة مع أن المنقول في كتب أئمة الكلام أن النصارىٰ يقولون: إن الله تعالىٰ جوهر مركب من ثلاثة أقانيم؛ أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس. ويعنون بالأقنوم الصفة، وبالجواهر القائم بنفسه، ويقولون: إن أقنوم العلم الذي هو جزء الإله انتقل لجسد سيدنا عيسىٰ وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن [العلم إله والوجود إله والحياة إله. ثم صار][1] مجموع الأقانيم الثلاثة إلها واحدا فجمعوا بين نقيضين؛ وحدة وكثرة وجعلوا الذات التي هي جوهر تتركب من مجموع الصفات التي هي أعراض، وجعلوا جزء الإله انتقل لسيدنا عيسىٰ وسمو الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة، انتهىٰ.

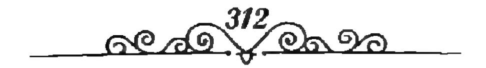
وظهر من هذا التقرير أن الإله علىٰ كلامهم ليس بصفة. نعم إن أراد بقوله (كما تدعيه النصارىٰ) أي[2] من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله (كما تدعيه) كذا قرر شيخنا وهو محصل ما في السكتاني[3]، والأحسن أن يقال: قوله (كما تدعيه النصارىٰ) أي بعضهم، فإن بعضهم يقول: الإله تعالىٰ ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير، وأن عيسىٰ قام به الإله قيام الصفة بالموصوف، وبعضهم يقول: إن الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم إلىٰ آخر ما تقدم، ويدل لذلك كلام الكبرىٰ وحواشيها[4].

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

(3) اعلم أن أئمة الكلام نقلوا أن النصارىٰ يقولون إن الله تعالىٰ جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم، هي؛ الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس. ويعنون بالجوهر؛ القائم بنفسه، وبالأقانيم الصفة. السكتاني، الحاشية، 213.

(4) السنوسي، شرح السنوسية الكبرىٰ، 125-126.



ومن في معناهم من الباطنية، -أهلك الله تعالىٰ جميعهم-. وسيأتي برهان ذلك عند تعرضنا إن شاء الله للبراهين. وكذلك لا يفتقر تعالىٰ إلىٰ مخصص أو فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته ولا في صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالىٰ ولجميع صفاته وإنما يُحتاج إلىٰ المخصص أي الفاعل من يقبل العدم ومولانا عَزَّوَجَلَّ لا يقبله، فإذاً يستحيل علىٰ مولانا عَزَّوَجَلَّ الافتقار عموما،...

حاشية الدسوقي

قوله (**من الباطنية**) هم قوم كفار ينفون الشريعة، ويقولون: إن ما ورد في القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره، ويقولون: إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات، فلذا تراهم يقولون: ما في [م|77ب] الجبة إلا الله.

قوله (**وسيأتي برهان ذلك**) أي برهان عدم افتقاره لمحل أي ذات يقوم بها.

قوله (**وكذا لا يفتقر تعالىٰ إلىٰ مخصص**) فيه إشارة إلىٰ أن قول المتن (**ولا مخصص**) عطف علىٰ قوله (**محل**) ولا لتأكيد النفي ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفي علىٰ حدته.

قوله (**يخصصه بالوجود**) أي بدلا عن العدم. قوله (**ولا في صفة من صفاته**) هذا مأخوذ من المعنىٰ المراد في نفس الأمر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذي يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالىٰ للمحل الذي يقوم به، وإلىٰ المخصص أي الفاعل الذي يخصصها بالوجود بدلا عن العدم. قوله (**لوجوب القدم والبقاء لذاته**) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالىٰ والبقاء، ولذا اقتصر بعضهم في تفسير القيام بالنفس [أ|64أ] علىٰ نفي الافتقار إلىٰ المحل كما سبق. قوله (**ولجميع صفاته**) أي الذاتية والثبوتية وكذا السلبية علىٰ أحد القولين من ترادف القديم والأزلي، وأما صفات الأفعال فهي حادثة عند الأشعري كما سيأتي بيانه. قوله (**فإذا يستحيل إلخ**) أي فإذا كان تعالىٰ لا يفتقر إلىٰ محل ولا إلىٰ مخصص يستحيل إلخ، وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص.

قوله (**عموما**) إما حال من الاستحالة أي حالة كون الاستحالة عموما أي ذات عموم وشمول لأي افتقار من الافتقارات، أو عامة أي شاملة لذلك، وإما حال من الافتقار أي حالة كون الافتقار عموما أي عاما لأي شيء من الأشياء، أو ذا عموم وشمول لذلك.

وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل في أصل العقيدة........................

حاشية الدسوقي

قوله (وبهذا) التقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل، وقال السكتاني: «الإشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أي فحكمنا بذلك واعترافنا[1] به يعلم منه أن مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم، وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان، وبالمخصص الفاعل الذي يخصص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله. أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الأجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار إلى الذات بأن لا يكون صفة»[2].

فإن قلت: كما لا يلزم سلب كونه صفة إذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار إلى المكان إذا حمل المحل على الذات، فمن أين يلزم تعميم الافتقار؟ قلت: لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار إلى المكان من سلب [م178أ] الافتقار إلى المخصص إذ لو كان في مكان لكان جرما فيفتقر إلى مخصص، كيف وربنا سبحانه غني عن المخصص.

فإن قلت: لا نسلم أنه إذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار إلى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث إذ هي صفات وموصوفات. قلت: لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة، والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر إلى ذات سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة، فصنيع الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ أحسن انتهى.

قوله (في أصل العقيدة) الإضافة للبيان.

---

(1) في م: واعتراضنا.

(2) الإشارة عائدة على ما يتضمنه الكلام من حكمه رَحِمَهُ اللَّهُ باستحالة الافتقار عليه تعالى عموما، أي لحكمنا بذلك واعترافنا به تعلم أن مرادنا من لفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم. وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان، وبالمخصص الفاعل الذي يخصص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله. إما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الأجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلبُ الافتقار إلى الذات بأن لا يكون صفة. السكتاني، الحاشية، 214.

الذات، ومرادنا بالمخصص الفاعل، فبعدم افتقاره تعالىٰ إلىٰ محل أي ذات أخرىٰ، لزم أنه عَزَّوَجَلَّ ذات لا صفة، وبعدم افتقاره تعالىٰ إلىٰ مخصص أي فاعل، لزم أن ذاته العلية عَزَّوَجَلَّ ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر هي أيضا إلىٰ محل كالأجرام مثلا لأن هذه وإن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما إلىٰ المخصص أي الفاعل، وهو مولانا عَزَّوَجَلَّ، فإذاً القيام بالنفس هو عبارة عن الغنىٰ المطلق ....

حاشية الدسوقي

قوله (**الذات**) أي لا المكان وإنما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار إليه من مخالفته للحوادث، وهذا علىٰ التفسير الأول في مرجع اسم الإشارة في قوله (وبهذا)، وأما علىٰ ما قاله السكتاني فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له[1]. قوله (**التي لا تفتقر هي**) أي الذوات، وقوله (**أيضا**) أي كما لا تفتقر ذاته إلىٰ محل والإتيان بـ(هي) و (أيضا) لمزيد الإيضاح. قوله (**كالأجرام مثلا**) مثال للمحل، وأراد بالأجرام ما يشمل الجواهر الفردة، وحينئذ فالكاف مدخلة لها، فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضروري.

قوله (**لأن هذه**) أي الذوات، وهذه علة لقوله (**ليست كسائر الذوات**). قوله (**ابتداء**) أي وجودها الأول. قوله (**ودواما**) أي في بقائها بعد وجودها. قوله (**ضروريا**) أي لازما، فقوله (**لازما**) تفسير له. قوله (**وهو**) أي الفاعل المخصص للأجرام عَزَّوَجَلَّ. قوله (**فإذا القيام إلخ**) أي فإذا كان معنىٰ قيامه بنفسه ما سبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار [أ|64ب]

---

(1) قال السكتاني: إن قلت: كما لا يلزم سلب كونه صفة إذا حمل لفظ المحل علىٰ المكان، كذلك لا يلزم سلب الافتقار إلىٰ المكان إذا حمل علىٰ أنه ذات، فمن أين يلزم تعميم سلب الافتقار؟ قلت: لا نسلم ذلك، بل يؤخذ إذ ذاك سلب الافتقار إلىٰ المكان من سلب الافتقار إلىٰ المخصص، إذ لو كان في مكان لكان جرما ممكنا، فيفتقر إلىٰ مخصص. كيف وهو غني عن المخصص. فإن قلت: لا نسلم أنه إذا حمل لفظ المحل علىٰ المكان يفوت سلبُ كونه صفة، بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار إلىٰ المخصص، ومن وجوب مخالفته تعالىٰ للحوادث إذ هي صفات وموصوفات؟ قلت: لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفة القديمة، والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر إلىٰ الذات سواء كانت الصفة حادثة أو كانت قديمة فصنيع المصنف أحسن. السكتاني، الحاشية، 214-215.

وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا عَزَّوَجَلَّ، قال جل من قائل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾[1]

حاشية الدسوقي

للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنىٰ المطلق أي العام، أي الغنىٰ عن كل شيء كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير وما يحصل الغرض ونحو ذلك لاستلزام الغني عن المحل والمخصص الغني عما ذكر كما تقدم بيانه، وإنما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضي أنه إذا كان غنيا عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه لأن المطلق هو اللفظ الدال علىٰ الماهية بلا قيد فيتحقق في فرد.

إن قلت: حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق، فلم لم يفسره المصنف بهذا في المتن؟ قلت: لعله سلك طريق الاحتياط، وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم، قاله الشيخ يس[2].

قوله (وذلك) أي الغنىٰ المطلق. قوله (قال جل من قائل) هذا دليل لكون الغنىٰ المطلق لا يكون إلا لمولانا، وقوله (من قائل) من فيه زائدة، وقائل حال من الضمير في جل، أي جل حالة كونه قائلا. [م|78ب] قوله (والله هو الغني) أي عن كل شيء إذ حذف المعمول يؤذن بالعموم، وظاهر قولنا عن كل[3] شيء حتىٰ عن صفاته وبذلك صرح الإمام الرازي في مواضع كثيرة من[4] تفسيره حيث قال: «لا يحتاج المولىٰ في أفعاله وكماله إلىٰ صفاته، وإنما اقتضاها كمال الذات»[5]، قال الشيخ يس: «ودعوىٰ الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لأضدادها تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا»[6]. وقد صرح بعضهم بما نصه: «احتج الخصم علىٰ نفي الصفات بأنه يلزم من إثباتها افتقار الذات وهو محال. وأجيب بأن المحال هو افتقارها إلىٰ خارج عنها»[7] انتهىٰ، لكن لا ينبغي أن يقال: إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مفتقر إلىٰ صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء الأدب، وإن كان القول بصحة معناه لازما مما ذكر.

(1) فاطر: 15.
(2) لم أقف عليه.
(3) ساقط في أ.
(4) في م: في.
(5) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: إحياء التراث العربي، 1420 هـ، 1/ 128.
(6) لم أقف عليه.
(7) لم أقف عليه.

وقال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾[1] فأثبت تعالىٰ بقوله ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝﴾[2] افتقار كل ما سواه إليه عَزَّوَجَلَّ إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج، أي يقصد فيها، ومنه تُسأل، ولا شك أن كل ما سواه تعالىٰ صامد له، أي مفتقر إليه ابتداء ودواما ....

حاشية الدسوقي

قوله (**إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج**) نقل عن الزمخشري[3] أن صمد فعل بمعنىٰ مفعول وما ذكره الشارح في تفسيره أحد أقوال ثلاثة، ثانيها أن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب، ثالثها أنه الذي لا جوف له، وإنما اقتصر الشارح علىٰ القول الأول لترجيح غير واحد له في تفسير الآية كابن عطية[4] وغيره، وقوله (**وهو الذي يصمد إليه في الحوائج**) ضمن يصمد معنىٰ يفتقر فلذا عداه بإلىٰ. قوله (**ومنه تسأل**) أي ومنه تسأل الحوائج للافتقار إليه، وضمير منه راجع لـ(**لذي يصمد في الحوائج**). قوله (**ولا شك أن كل ما سواه تعالىٰ صامد له**) قد يقال: إنه فسر يصمد بيقصد، والقصد الحقيقي إنما يكون ممن له اختيار[5]، وحينئذ فلا يتم قوله (**ولا شك أن كل ما سواه صامد له**). وأجاب الشارح بأن المراد لازم ذلك وهو الافتقار، فكأنه قال: ولا شك أن كل ما سواه مفتقر له، ولا يخفىٰ أن الصفات الذاتية لم تدخل في السوىٰ لأنها ليست عينا ولا غيرا، فلا يشكل قوله (**مفتقر إليه**) ابتداء ودواما إذ لا ابتداء لها لقدمها.

---

(1) الإخلاص: 2-4. (2) المصدر نفسه، 2.

(3) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، ولد سنة 467هـ/ 1075م بزمخشر وتوفي سنة 539هـ/ 1144م بالجرجانية، من أئمة المعتزلة وبارع في علم البلغة والآداب. الزركلي، **الأعلام**، 7/ 178؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 2/ 1475.

(4) عبد الله بن عطية بن عبد الله بن جبيب، أبو محمد (383 هـ/ 993 م)، عالم بالتفسير، مقرئ. من أهل دمشق. كان إمام مسجد باب الجاهلية المعروف في أيام الجزري بمسجد «عطية» نسبة إليه.، قيل: كان يحفظ خمسين ألف بيت للاستشهاد علىٰ معاني القرآن. له: تفسير ابن عطية. ويميز عن ابن عطية الأندلسي (عبد الحق بن غالب) المفسّر أيضا، بأن يقال لصاحب هذه الترجمة «المتقدم» ولعبد الحق «المتأخر». الزركلي، **الأعلام**، 4/ 103.

(5) في م: احتياج.

بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا. وأثبت تعالى بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾[1] وجوب الغناء عَزَّوَجَلَّ عن المؤثر والأثر، فلا حاجة لله تعالى إلى المؤثر، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بلسان حاله إلخ**) متعلق بمفتقر أي مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا، وقضيته أن لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال [عن لسان][2] المقال، وليس كذلك إذ لسان المقال لا ينفرد [أ|165] عن لسان الحال وإن انفرد لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق، وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال وإن انفك لسان الحال عن لسان المقال، فإذا قال الشخص بلسان مقاله: أنا مفتقر إلى الله كان افتقاره حاصلا بلسان المقال وبلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له، وإذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال فقط.

ويجاب [م|179] بأن قوله (**بلسان الحال**) متعلق بمقدر تقديره مفهماً افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أو عند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل بلسان[3] الحال، أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما.

والحاصل أن الفهم يحصل للمتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال، وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا.

قوله (**وجوب استغنائه عن المؤثر والأثر**) أي فقوله (**لم يلد**) كناية عن استغنائه عن الأثر، وقوله (**ولم يولد**) كناية عن استغنائه عن المؤثر. ولا شك أنه إذا لم يفتقر لأثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا، فصح قول الشارح (**وأثبت إلخ**) أي من حيث الكناية كما صح تفريعه[4] بقوله (**فلا حاجة إلخ**). قوله (**فلا حاجة لله إلى المؤثر**) قدم الشارح الاستغناء عن المؤثر على الاستغناء عن الأثر مع أن ما يفيده هو السابق في الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الأثر،

---

(1) المصدر نفسه، 3.
(2) ساقط في أ.
(3) في م: عن لسان.
(4) في م: تعريفه.

ولا علة لوجوده عَزَّوَجَلَّ وإليه، الإشارة بقوله تعالىٰ ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أي لم يتولد وجوده تعالىٰ عن شيء: أي لا سبب لوجوده تعالىٰ لوجوب قدمه وبقائه، وكذلك لا حاجة له تعالىٰ إلىٰ الأثر وهو ما أوجد تعالىٰ من الحوادث ولا غرض له عَزَّوَجَلَّ في شيء منها تعالىٰ عن الأعراض والأغراض ....

حاشية الدسوقي

وإنما قدم في الآية ما يفيد الاستغناء عن الأثر اهتماما به للرد علىٰ النصارىٰ القائلين بأن المسيح ابن الله وعلىٰ اليهود القائلين بأن العزير ابن الله. وأما كونه تعالىٰ غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل.

قوله (**لوجوب قدمه**) هذا[1] محط الدليل، وأما قوله (**وبقائه**) فزيادة فائدة.

قوله (**وكذلك لا حاجة له تعالىٰ إلىٰ الأثر**) أي لاستغنائه عنه، وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندري[2] في الحكم: «**أنت الغني لذاتك عن أن ينالك نفع منها**»[3] أي إن الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالىٰ فلا يناله نفع منها.

قوله (**ولا غرض له**) عطف علىٰ قوله (**لا حاجة له تعالىٰ إلىٰ الأثر**) من عطف اللازم علىٰ الملزوم، والغرض هو الأمر الباعث للفاعل علىٰ الفعل، وقوله (**في شيء**) أي في إيجاد شيء منها. قوله (**تعالىٰ عن الأغراض والأعراض**) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعني قوله (**ولا غرض له ولا معين**) للتنزيه، والمناسب كون الأول بالغين المعجمة ليتصل بما قبله، وعطف الأعراض عليه من عطف العام علىٰ الخاص لأن الغرض الباعث علىٰ الشيء تارة يكون عرضا وتارة يكون غير عرض، والفائدة فيه مع المبالغة أتم، ويحتمل العكس، ووجه العطف قصد المبالغة في نفي الأعراض عموما وخصوصا.

---

(1) في م: هو.

(2) هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الفضل تاج الدين، ابن عَطَاء الله الإسكندري (ت. 709هـ/ 1309م): متصوف شاذلي. كان من أشد خصوم الإسلام ابن تيمية. له تصانيف منها: الحكم العطائية في التصوف، تاج العروس في الوصايا والعظات، لطائف المنن في مناقب المرسي وأبي الحسن. توفي بالقاهرة. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 222.

(3) ابن عطاء الله السكندري، المناجاة، ضمن كتاب الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد نصار ومحمود مرسي الأزهري، القاهرة: دار الإحسان للنشر والتوزيع، 2019، 73.

ولا معين له تعالىٰ في شيء منها بل هو عَزَّوَجَلَّ فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولا معالجة ولا علة، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ أي لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية ..

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا معين له تعالىٰ**) عطف علىٰ قوله (**لا حاجة له إلىٰ الأثر**) وهو أي المعين أخص من الحاجة، وفيه رد علىٰ [أ|65ب] قول الأستاذ أبي إسحاق: «إن أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين؛ [م|79ب] قدرة الرب وقدرة العبد علىٰ أن تعلقهما بأصل الفعل»[1].

قوله (**في شيء منها**) أي من الحوادث التي أوجدها. قوله (**بل هو عَزَّوَجَلَّ فاعل بمحض الاختيار**) أي بالاختيار المحض أي الخالص من مخالطة شيء يصحبه قبل للانتقال من غرض إلىٰ غرض آخر، وفيه إشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالإيجاب الذاتي وهو إسناد الكائنات إلىٰ الله تعالىٰ علىٰ سبيل التعليل، فهو مجبور عندهم لا مختار.

قوله (**بلا واسطة**) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار، وقوله (**بلا واسطة**) كالقدوم بالنسبة للنجار والإبرة بالنسبة للخياط، فكل منهما وإن كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أي خالصا عن مخالطة شيء يصبحه لتوقف فعله علىٰ الآلة المذكورة، بخلاف فعل المولىٰ سبحانه فإنه بمحض الاختيار إذ لا يتوقف علىٰ واسطة وآلة. قوله (**ولا علىٰ معاجلة**) أي حركات كما يقع في أفعال الحوادث كالنجار في صنعه السرير. قوله (**ولا علة**) المراد بها العلة المادية وهي الأجزاء التي يتركب منها المفعول، فليس المولىٰ أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها بل قال لها: كوني فكانت، وليس المراد بالعلة الباعث علىٰ الفعل وإلا تكرر ومع قوله (**ولا غرض**) إذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا.

قوله (**وإليه الإشارة إلخ**) أي وإلىٰ ما ذكرناه من أنه لا حاجة له تعالىٰ للأثر الذي أوجده ولا لغرض ولا لمعين. قوله (**عن ذاته**) متعلق بـ(**يتولد**).

---

(1) إسماعيل بن مصطفىٰ الكلنبوي، حاشية الكلنبوي علىٰ شرح الجلال الدواني علىٰ العقائد العضدية، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 1/ 390.

بأن يكون بعضا منه أو ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه تعالىٰ باستعانة ممن يزاوجه علىٰ ذلك أو ثم غرض يحمل علىٰ ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه.

حاشية الدسوقي

قوله (**بأن يكون إلخ**) تصوير للتولد المنفي، وضمير (يكون) لـ(الشيء)، وقوله (**منه**) أي من ذاته أي بأن يكون شيء بعضا من ذاته تعالىٰ كما في تولد فرع[1] نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة، فإن الصغيرة [تنشأ عن][2] الكبيرة.

(**أو ناشئا عنه**) أي أو يكون الشيء ناشئا عنه تعالىٰ من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء. والحاصل أن التولد إما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة، وإما أن يكون ناشئا من غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات، فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمرة من الشجرة.

فإن قلت: إنه في الصورة الأولىٰ وهو ما إذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما في صورة النخلة ليس فيها قصد. قلت: الملاحظ في تلك الصورة البعضية وإن وجد عدم القصد.

قوله (**باستعانة ممن يزاوجه**) [م|180] أي يعاونه كما في الولد الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة. قوله (**علىٰ ذلك**) أي علىٰ وجود ذلك الشيء. قوله (**أو ثم غرض**) ظاهره أنه عطف علىٰ قوله (**بعضا منها**) أي أو يكون ثم أي هناك غرض يحمله علىٰ ذلك أي وجود شيء فيفيد العطف أن قوله (**أو ثم غرض إلخ**) من جزئيات التولد وليس كذلك.

قوله (**كما هو شأن [أ|166] الزوجين**) راجع لقوله (**أو ثم غرض**) ولقوله (**أو ناشئا عنه**) باستعانة ممن يزاوجه علىٰ ذلك. قوله (**ونحوهما**) اي وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة. قوله (**بالنسبة للولد**) راجع لقوله (**شأن الزوجين**) وقوله (**ونحوه**) أي نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة[3] وهو راجع لقوله (**ونحوهما**).

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: بعض من. (3) ساقط في م.

جميع ما ذكر، إذ لو كان تعالىٰ كذلك لزم أن يماثل الحوادث، كيف وهو تبارك ليس له «كفوا أحد»، فلا والد إذاً ولا صاحبة ولا ولد ولا مماثلة بينه وبين الحوادث بوجه من الوجوه، فتبارك الله رب العالمين. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**في جميع ما ذكر**) متعلق بشأن، والمراد بشأن التولد والغرض وبجميع ما ذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة، ولا حاجة لقوله (**في جميع ما ذكر**) مع قوله (**بالنسبة للولد**) ونحوه فتأمل. قوله (**إذ لو كان تعالىٰ كذلك**) أي مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه في أنه يكون الشيء الذي يوجده بعضا من ذاته، أو يكون ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه علىٰ ذلك، أو يكون ثم غرض يحمله علىٰ ذلك. قوله (**لزم أن يماثل الحوادث**) قال السكتاني: «بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لأن ما تقدم من صفات الأجرام وهي حادثة. وأما بيان لزوم ذلك علىٰ تقدير أن يحمله غرض علىٰ ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال، وإذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث»[1]. قوله (**كيف وهو إلخ**) أي كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئا له، أي لا يصح ذلك مع تلك الحالة. قوله (**فلا والد**) أي له وهذا مأخوذ من قوله ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾[2].

[قوله (**ولا صاحبة**) أي ولا زوجة وهذا مأخوذ من قوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[3].

قوله (**ولا ولد**) أي له وهذا مأخوذ من قوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[4] أيضا][5].

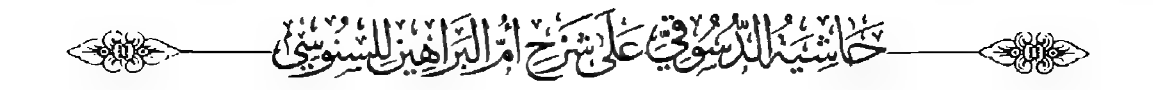
قوله (**ولا مماثلة بينه إلخ**) وهذا مأخوذ من قوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[6] لزوما وصراحة من قوله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[7].

---

(1) وبيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لأن ما تقدم من صفات الأجرام وهي حادثة. وإما بيان لزوم ذلك علىٰ تقدير أن يحمله غرض علىٰ الدلالة فلاحتياجه حينئذ لما يَكْمُلُ به، ويوجب له الكمال. وإذا احتاج لما يخلق له الكمال كان حادثا فَيُماثل الحوادث. السكتاني، الحاشية، 218.

(2) الإخلاص: 3. (3) الإخلاص: 3. (4) الإخلاص: 3.

(5) ساقط في أ. (6) الإخلاص: 3. (7) الإخلاص: 4.



الوَحْدَانِيَّةُ

(ص) وَالْوَحْدَانِيَّةُ: أَيْ لاَ ثَانِيَ لَهُ فِي ذَاتِهِ، ....

حاشية الدسوقي

مبحث الوحدانية

قوله (والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظي، والياء للنسبة للوحدة، والألف والنون للمبالغة كما قالوا: رقباني وشعراني، وحينئذ فلا يقال: إن المناسب للنسبة للوحدة أن يقول: والوحدية.

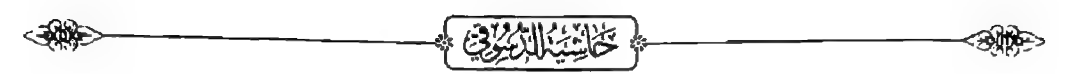
قوله (أي لا ثاني له إلخ) اعلم أن المولىٰ منفي عنه:

- الكم المتصل في الذات وهو تركب ذاته من أجزاء،
- والكم المنفصل [م|80ب] في الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالىٰ،
- والكم المتصل في الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان إلخ،
- والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفة كصفاته، كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالىٰ، ومنفي عنه أيضا أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال،

وأن الكم المتصل والمنفصل إنما ذكرهما العلماء في[1] الذات والصفات دون الأفعال وقول المصنف (أي لا ثاني له في ذاته) ظاهر في نفي الكم المنفصل في الذات ولا يفهم منه نفي الكم المتصل فيها، وذلك لأن ثاني إنما يصدق علىٰ الناظر وهو ظاهر في الكم المنفصل لأنه نظير.

---

(1) ساقط في أ.



والحاصل أن قوله (أي لا ثاني في ذاته) دلالته على نفي الغير بينة لأن المعنى لا ثاني لمولانا مشارك لذاته. وأما دلالته على نفي التركيب في حقيقة الإله فغير بينة لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته، وذلك لا ينافي حصول التركيب في ذات مولانا كما تقول: لا ثاني للشمس أو القمر في الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة.

وذكر بعض أرباب الحواشي أن نفي الكم المتصل في الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال: لو كان المولى مركبا من الأجزاء لقامت الألوهية بكل جزء لتماثل الأجزاء، فقيامها [أ/66ب] بأحدها دون غيره تحكم، وإذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء إلها فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير وقد نفاه المصنف بقوله (أي لا ثاني له في ذاته) أي اتصالا وانفصالا، والمراد بالمنفصل المماثل في الذات المستلزمة للصفات إذ لا تصدق ذات تماثل ذاتا إلا مع الأوصاف.

واعلم أن في نفي الكم المتصل في الذات ردا على المجسمة، وفي نفي الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين.

ثم إن قوله (لا ثاني له في ذاته) لا نافية للجنس، و(ثاني) اسمها، و(له) متعلق بـ(ثاني)، وقوله (في ذاته) خبر (لا)، وفي بمعنى اللام والمعنى لا ثاني له مشارك لذاته، واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية، ويصح أن يكون في ذاته متعلقا بثاني وفي بمعنى اللام وله خبر لا، أي لا ثاني لذاته مشارك له، وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق، وإنما فسر المصنف الوحدانية، وإن كان التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها، ولما فيها من التفاصيل واقتصاره في تعريفها على نفي الثاني لاستلزام نفيه نفي كل ما وراءه من العدد [م/181] كالثالث والرابع وغير ذلك، وفي تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لأن ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية إذ هي نفي الاثنينية فتأمل.

وَلاَ فِي صِفَاتِهِ، وَلاَ فِي أَفْعَالِهِ...

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا في صفاته**) أي ولا ثاني له في صفاته، الظاهر منه نفي النظير وهو الكم المنفصل في الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله، وأما دلالته على نفي التعدد في صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينة إلا أن يقال كما قال بعضهم قوله (**ولا في صفاته**) يعني اتصالا وانفصالا، وحينئذ فيكون مفيدا لنفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات كذا قيل. والحق أن الكم المتصل لا يتأتى في الصفات لأن الكم المتصل عبارة عن مقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر وأنت خبير بأن الصفات يستحيل عليها الاتصال، فجعل العلمين أو القدرتين مثلا كمّا متصلا فيه تسامح، ثم [إن نفي التعدد فيها فيه][1] رد على بعض أئمتنا في إثباتهم علوما وقدرا وإرادات بحسب المقدورات.

والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله (**ولا في صفاته**) على[2] نفي النظير فيها ولم يدرج فيه نفي تعدد الصفات وما فعله، وإن كان مذهبه نفي الأمرين أعني نفي النظير في الصفات، ونفي تعددها أولى بعبارته إذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليها أنها ثان له فلا يشملها قوله (**لا ثاني له في صفاته**)، فلذا قصره المصنف على نفي النظير.

قوله (**ولا في أفعاله**) لما كان لا يلزم من نفي الكم المنفصل في الصفات نفي أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال، إذ الشركة في الأفعال تتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم: إن الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيها قدرة الرب وقدرة العبد نفي ذلك بقوله (**ولا في أفعاله**) وكان المناسب أن يقول: ولا في الأفعال بأل الاستغراقية لأن كلامه أعني قوله (**ولا ثاني له في أفعاله**) أي في الأفعال المنسوبة إليه [يوهم أن لغيره أفعالا، وإن كان لا يشارك المولى في الأفعال المنسوبة له،][3] وهذا مذهب الاعتزال.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: عن. (3) ساقط في أ.

(ش) يعني أن الوحدانية في حقه تعالىٰ تشتمل علىٰ ثلاثة أوجه: أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالىٰ ويسمىٰ الكم المتصل...

حاشية الدسوقي

والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فيعمّ الاختياري لنا وغيره إذ الإمكان منشأ الاحتياج، فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال: لا شريك له في الممكنات، ورد بقوله **(ولا في أفعاله)** علىٰ [أ/67] المعتزلة [م/81ب] القائلين: إن للعبد قدرة خلقها المولىٰ وتلك القدرة لا توجد ذواتا بل أفعالا اختيارية، فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل في الصفات وإنما أثبتوا الشريك في الأفعال. فعلمت من هذا مغايرة الكم المنفصل في الصفات للشريك في الأفعال لأن نفي الكم المنفصل في الصفات معناه أنه ليس هناك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجد الذوات، ونفي الشريك في الأفعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الأفعال.

قوله **(في حقه تعالىٰ)** إنما قال في حقه تعالىٰ إشارة إلىٰ أن للوحدة معان آخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس، ووحدة النوع، ووحدة الشخص، إذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه، وكذلك الأنواع له فيتحد مع غيره فيه، مثال الأول اتحاد الإنسان والفرس في الحيوان، ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الإنسان، فيقال الإنسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه، ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي متحدان فيه، ومثال الثالث زيد فإنه واحد بالشخص بمعنىٰ أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره. قوله **(تشتمل علىٰ ثلاثة أوجه)** أي من اشتمال الكلي علىٰ جزئياته لأن الوحدة في الذات والصفات والأفعال جزئيات لمطلق الوحدة.

قوله **(ويسمىٰ الكم المتصل)** ضمير يسمىٰ عائد علىٰ **(ذي الكثرة)** وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا علىٰ النفي كما هو ظاهر ولا علىٰ ما ذكر من الكثرة لأن الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولا لما ذكر من الكثرة. قوله **(يسمىٰ الكم المنفصل)** ضمير **(يسمىٰ)** عائد علىٰ **(ذي النظير)**، والمراد به العدد المتحصل من الشيء ونظيره وليس الضمير عائدا علىٰ النظير ولا علىٰ نفيه لأن كلا منهما ليس كما.

الثاني: نفي النظير له عَزَّوَجَلَّ في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل. الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولامعالجة، فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جلّ من قائل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝﴾[1]

حاشية الدسوقي

والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته، ثم إن كان لأجزائه المفروضة[2] حد مشترك فهو المتصل وهو إما قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أو لا، الثاني الزمان والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وإن لم يكن لأجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد، ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ما حصل به الكم وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل.

قوله (**أو صفة من صفاته**) [م|82أ] قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه. قوله (والتدبير) هو النظر في عواقب الأمور لتقع على وجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو إيقاع الأمور على الوجه الأكمل.

قوله (**بلا واسطة**) يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار، ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال: إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها، ويحتمل إرادتهما معا وهو أولى، والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم إلى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات.

قوله (عموما) أي على جهة العموم والشمول أي سواء كان ذلك الأثر ذاتا أو صفة أو فعلا كان اختياريا أو اضطراريا أي بالنسبة إلينا. قوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[3]) هذا [أ|67ب] استدلال له[4] على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالإيجاد.

---

(1) القمر: 49.
(2) ساقط في أ.
(3) القمر: 49.
(4) ساقط في أ.

حاشية الدسوقي

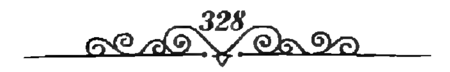
واعلم أن في[1] الآية قراءتين؛ قراءة النصب وقراءة الرفع، فعلى الأولى (نا) اسم إن (وكل شيء) معمول لمحذوف يفسره المذكور، أي إنا خلقنا كل شيء، والجملة خبر إن، وقوله (خلقناه) جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، أو في محل ما فسرته وهو خبر إن، وقوله (بقدر) متعلق إما بالفعل المحذوف أو المذكور، والمعنى إنا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا، وهذا تعميم لجميع الأشياء، ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء لأن الصفة لا تعمل في الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال، فلو كانت صفة ما صح النصب على الاشتغال، والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة وإذا بطل كونه صفة لم يكن تقييدا للشيء فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من أن المعنى[2] كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهو أفعال العباد لما قلنا.

ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى إنا خلقنا كل شيء مخلوق بقدر، فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة، فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيئا لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه، وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها، والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير [م|82ب] بغيره دعوى من المخالف يحتاج لإثباتها.

وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتمل الخبرية وبقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الأشياء يعني الممكنات بإجماع إذ لا تعلق للخالقية بغيرها، وتحتمل الوصفية، وبقدر هو الخبر وهو احتمال صحيح في نفسه ليس هناك ما يدفعه صناعة لكنه غير متعين لها لما سبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.



وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾، وقال جلّ و عزّ: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾[2]. ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيّ

سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهو ذاته وصفاته، يعني أن الشيء الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته وهم يقولون، أفعال العباد والمجمع عليه مقدم علىٰ المختلف فيه. سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال.

قوله (﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾[3]) الآية استدلال علىٰ ثبوت الوجه الأول وهو نفي الكثرة في ذاته إذ لو كان مركبا كان كل جزء لها فيكون أربابا لا ربا واحدا، وعلىٰ ثبوت بعض[4] الوجه الثاني وهو نفي النظير له في ذاته لأن قوله (لا إله إلا هو) نظير كلمة الشهادة في الدلالة علىٰ نفي النظير في الذات، وعلىٰ ثبوت الوجه الثالث وهو انفراده بالإيجاد.

ثم إن قوله (خالق كل شيء) أي ما عدا ذاته وصفاته فإنهما غير مخلوقين له، فهو عام أريد به الخصوص، أو إن الشيء بمعنىٰ المشيء، والمشيء هو المراد، والإرادة إنما تتعلق بالممكنات.

قوله (﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]) استدلال علىٰ انفراده تعالىٰ بالإيجاد، وذلك لأن المراد بالملك التصرف أي التصرف في السماوات والأرض، وما فيهما مملوك له تعالىٰ، ولا يكون مالكا للتصرف فيهما إلا إذا كان منفردا بإيجادهما وإيجاد ما فيهما [أ|168] من ذوات وصفات وأفعال، فلو كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن المولي مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل. قوله (﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6]) استدلال علىٰ انفراده تعالىٰ بالإيجاد سواء كانت ما مصدرية أو موصولة بمعنىٰ الذي، وجعلها مصدرية أولىٰ لأنه لا يحوج إلىٰ تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فإنه محوج لتقدير العائد،

---

(1) التوبة:116.
(2) الصافات: 96.
(3) الأنعام: 102.
(4) ساقط في م.
(5) التوبة:116.
(6) الصافات: 96.



والمعنىٰ علىٰ جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم، والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله[1]، والمراد بالعمل الحاصل من[2] المصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنىٰ المصدري وهو الإيقاع أعني مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق، بل هو متجدد [م/183] بنفسه بعد عدم، والمعنىٰ علىٰ جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذي تعملونه أي وخلق العمل الذي تعملونه، والمراد به المعنىٰ الحاصل بالمصدر فرجع المعنىٰ علىٰ الموصولية للمعنىٰ الأول الكائن علىٰ جعلها مصدرية، وعلىٰ كل فالآية حجة لنا علىٰ انفراده تعالىٰ بالإيجاد، ورد علىٰ المعتزلة القائلين إن العبد يخلق أفعال نفسه.

فإن قيل: يحتمل أن العائد علىٰ جعلها موصولة يقدر مجرورا أي وخلق الذي تعملون فيه أي الأجساد والذوات التي تعملون فيها أي يقع عملكم فيها، وحينئذ فيكون [الآية دالة][3] علىٰ أن الله خلقنا وخلق ما تحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك، فتكون الآية ليست فيها دلالة علىٰ أن الله خلق[4] أفعال العباد، فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها علىٰ المعتزلة. قلت: هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الأكثر علىٰ [تقدير لو حصل للمجرور وشرط جواز من][5] كونه جر بما جر به الموصول، والموصول ههنا لم يجر. وإذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه.

(1) في م: أفعال نفسه.

(2) في م: بـ.

(3) في م: في الآية دلالته.

(4) في م: خالق.

(5) في م: أنه يشترط في جواز حذف المجرور.



فإن قلت: إسناد الفعل للعباد كما في الآية يقتضي أنهم خالقون لأفعالهم كما تقول المعتزلة. قلت: محل النزاع بيننا وبينهم في الفعل بالمعنىٰ الحاصل بالمصدر لا بالمعنىٰ المصدري وهو الإيقاع والإسناد من حيث الإيقاع، والحاصل أن إدخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ما علىٰ ما قبلها جعلتها مصدرية أو موصولة يراد به الحاصل بالمصدر، ونسبة العمل إلىٰ العبد في تعلمون علىٰ جهة الإيقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد[1]، وكلام الشارح في الكبرىٰ[2] يقتضي أن المعنىٰ الحاصل بالمصدر ينسب إلىٰ[3] الله خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا، فلا استحالة في دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعني الخلق والكسب أي الاقتران.



(1) لم أقف عليه.

(2) الديماني، شرح العقيدة الكبرىٰ، 24.

(3) في م: لـ.

بَيَانُ الصِفَةِ النَّفْسِيَّةِ وَالصِّفَاتِ السَلْبِيَّةِ

(ص) فَهٰذِهِ سِتُّ صِفَاتٍ ٱلْأُولَىٰ نَفْسِيَّةٌ وَهِيَ: الْوَجُودُ وَالْخَمْسَةُ بَعْدَهَا. ....

حاشية الدسوقي

بَيَانُ الصِفَةِ النَّفْسِيَّةِ وَالصِّفَاتِ السَلْبِيَّةِ

قوله (فهذه) أتىٰ بالفاء إشارة إلىٰ أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وحكمة ذكره لجملة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة إلىٰ تقسيمها بعد ذلك إلىٰ نفسية وسلبية أو خوفا من إسقاط الكاتب بعضها. قوله (ست صفات) أسقط التاء من ست لأن لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الخمسة وهي لا تثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود، والمعدود إذا حذف جاز تذكير العدد بإثبات التاء وتأنيثه بحذفها أو لتأويل الصفات بالأوصاف، وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها، [م|83ب] فقيل: ست، فإذا أُنِّثَ زِيْدَ فيه تاء ثالثة، ويدل علىٰ أن أصله ما ذكر أن سائر [أ|68ب] الأعداد تنسب إليها الكسور من لفظها، فيقال: ثلث وربع وخمس وسبع وثمن، ويقال في نسبة الكسر للستة: سدس، فدل هذا علىٰ أن المنسوب جاء علىٰ مقتضىٰ الأصل، وأن العدد هو المغير وأن أصله سدس كما قلنا. قوله (نفسية) نسبة للنفس، وسيأتي وجه النسبة إليها. قوله (وهي الوجود) فيه أن هذا الإخبار مما لا فائدة فيه لأن من المعلوم أن الأولىٰ الوجود والإخبار بما لا فائدة فيه لا يليق، وقد يجاب بأن محل الامتناع ما لم يكن لنكتة، والنكتة هنا أن يقال: أتىٰ بذلك لأنه ربما يغفل عما تقدم، أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم ليحكم بالنفسية علىٰ ما ليس بنفسي وبالسلبية علىٰ ما ليس بسلبي. قوله (بعدها) حال من الضمير في الخبر، وفائدته تعيين الخمسة إذ يحتمل علىٰ بعد أن يكون الوجود منها لو لم تتعين وإن كان ذلك بعيدا جدا[1] انتهىٰ ملوي.

---

(1) لم أقف عليه.

سَلْبِيَّةٌ (ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات ....

حاشية الدسوقي

قوله (سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه، وإلا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث، بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا عَزَّوَجَلَّ كما علم ذلك من تعاريفها السابقة. قوله (حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لأن الأحوال لا يتأتىٰ حدها بالذاتيات.

والحاصل أن ما ذكره رسم للصفة النفسية مميز لها لا أنه حد لها، وذلك لأن الحد يكون بكل الذاتيات أو ببعضها، وأيا ما كان فلا بد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس، وذلك المميز فصل، والفصول للأحوال صفات نفسية للمحدود، فلو كانت الأحوال تحد لكانت فصولها لها فصول أي أحوال نفسية أيضا، ثم كذلك ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ما ذكر رسما.

قوله (هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لا تتصف بوجود ولا عدم، وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة أو حادثة، وخرج عنه ما ليس بحال كالمعاني[1] والسلوب. قوله (الواجبة) بالتاء وحذفها لأن الحال تذكر وتؤنث، وقوله (الواجبة للذات) أي الثابتة للذات علىٰ طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات، ولما كان هذا يوهم قصر التعريف علىٰ الصفة النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة أتىٰ بقوله (ما دامت [م/84أ] الذات) دفعا لذلك الإيهام وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لا تقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات، وهذا لا ينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات، والمراد بـ(الذات) مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أو قائما بغيره كالعرض، ألا ترىٰ أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه ما دام موجودا وهي قيامه[2] بالغير.

---

(1) في م: من.

(2) في م: قائمة.



ما دامت الذات ....


حاشية الدسوقي

فإن قلت: كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أو حادثة، والحال أنهما حقيقتان متخالفتان، والحقائق المختلفة لا تجمع في تعريف واحد. قلت: التعريف المذكور رسم كما قدمنا، ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحد إذا كان [أ|69أ] حدا بالذاتيات لا رسما.

قوله (**ما دامت الذات**) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله (**الواجبة للذات**) ودام تامة لا خبر لها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات، وفيه تنبيه على أن الأمر النفسي لا يتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسي لها، ولذلك يقولون: إن ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف، وإنما قال: ما دامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لإيهام عود الضمير على الحال، وخرج بقوله (**ما دامت الذات المعنوية الحادثة**) كعالمية زيد وقادريته، فإنها وإن كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة، فإذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت، ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لأن المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات، وحينئذ فقوله (**بعد ذلك غير معللة بعلة**) قيد لبيان الواقع لا للاحتراز، وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة، فالأولى تنعدم بانعدام عللها وإن كانت الذات باقية فصح إخراجها بقوله (**ما دامت الذات**)، وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلا لأنه لا يتصور انتفاء المعاني التي هي عللها أي ملازمة لها، وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وإن كانت مرتبطة بالمعاني لإمكان أن يقال دوامها بدوام الذات، أو بوجود الصفات لوجود الدوامين، وحيث دامت بدوام الذات، والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه، [م|84ب] فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لإخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله (**غير معللة بعلة**)، وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله (**غير معللة بعلة**) للاحتراز عن الحال المعنوية إلا أنه أطلق فيها وينبغي أن يقيد بالقديمة.

غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فإنه واجب للجرم ما دام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة، واحترز بقوله (غير معللة) بعلة عن الأحوال المعنوية عالمة وقادرة ومريدة مثلا، ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: إن غير معللة بعلة يغني عن القيد الأول، فكان عليه أن يقول: الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة، فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أو حادثة بقوله (**غير معللة بعلة**). قلت: القيد الأول وقع في مركزه ولم يأت الثاني إلا بعد ذكره، فلا يعتبر اغناؤه عنه وإلا لزم أن لا يؤتىٰ بجنس لإغناء الفصل عنه، والمعتبر في الحدود من جهة الإغناء كون المتقدم يغني عن الثاني.

قوله (**غير معللة**) ليس خبر الدوام لما علمت أنها تامة لا خبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدأ وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجيء الحال من المبتدأ أو من الضمير في الواجبة، ولا يصح أن تكون دام ناقصة، و(**غير معللة**) خبرها لأن الذات لا تعلل أي لا تلازم غيرها، ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة، والمراد بـ(**التعليل**) التلازم أي الحال غير الملازمة لشيء وليس المراد به التأثير في المعلوم إذ لا يقول به أهل السنة.

قوله (**كالتحيز للجرم**) المراد بالجرم ما قام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا، والمراد بتحيزه أخذه قدرا من الفراغ كما مر. قوله (**مثلا**) أي وكقيام العرض بذات فإنه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه ما دام العرض موجودا، وفي تمثيل الشارح بالتحيز إشارة لما قلناه من أن التعريف [أ/69ب] للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة.

قوله (**فإنه واجب للجرم**) أي لا يقبل الانفكاك عنه. قوله (**ما دام الجرم**) أي مدة دوامه، وأما عند عدمه فلا تحيز له.

قوله (**عن الأحوال المعنوية**) منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين؛ أحدهما صفات النفس، وثانيهما الصفات المعنوية، وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه.

فإنها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات، واحترز أيضا من صفات المعاني. أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية، لأن هاتين أحوال، والحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة، والعلم والقدرة صفتان موجودتان في أنفسهما قائمتان بموجود.

حاشية الدسوقي

قوله (**فإنها**) أي الأكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة إلخ أي بالعلم والقدرة والإرادة من حيث قيامها بالذات، وذلك لأن كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافا لظاهر الشارح لكن[1] لما كان العلم ليس علة في الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث قيامه بالذات، قال الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ (**المعلل بقيام العلم**[2] **إلخ**)، والحاصل [م|185] أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا مجرد الوصف من غير قيامه بها.

واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم، فالمعاني وهي المعبر عنها بالعلل ملزومة، والمعنوية التي هي المعلولات لازمة لها.

قوله (**لأن هاتين**) أي الصفة النفسية، والحال المعنوية أحوال.

قوله (**ليست بموجودة في نفسها**) أي بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة. قوله (**ولا معدومة**) أي كشريك الباري، أي وإنما هي أمر ثابت في نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها، والذي دلنا عليه الأدلة وما وقع في بعض العبارات من أنها ليست موجودة في نفسها أي بحيث يمكن رؤيتها وإنما هي موجودة في الأذهان غير صحيح، والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم فلها ثبوت في نفسها يعني في خارج الأذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها في خارج الأعيان وليست معدومة. قوله (**صفتان موجودتان**) أي ويمكن[3] رؤيتهما.

قوله (**في أنفسهما**) أي باعتبار أنفسهما، أي وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازا من المعنوية فإنها موجودة بالتبع للمعاني هذا محصله، واعترض بأن قوله (**في أنفسهما**) لا حاجة له لأن مرادنا بالوجود هنا الوجود في خارج الأعيان، أي بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية، ولا يحتاج لما قاله إلا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م. (3) في م: يمكن.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن الوجود إنما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات. وأما عند من يجعله نفس الذات فليس بصفة أصلا وقد سبق الاعتذار عن عدّه من الصفات النفسية وبمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية أي معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا: إنه عين الذات أو زائد على حقيقتها لأن الذات لا تثبت في الخارج عن الذهن إلا إذا كانت موجودة. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فإذا عرفت هذا**) أي ما ذكر من تعريف الصفة النفسية.

قوله (**فليس بصفة أصلا**) أي فضلا عن كونه صفة نفسية.

قوله (**وبمثل ذلك**) أي الاعتذار السابق يعتذر عن عده إلخ، أي فيقال: إنما جعل صفة نفسية لأن الذات توصف به في اللفظ، وأنت خبير بأن هذا لا يكفي في خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا، وإن كفى في مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك، ومن ثم زاد الشارح قوله (**أي معنى الوجود إلخ**).

قوله (**أي معنى الوجود**) هذا بيان لوجه نسبة الوجود إلى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها، وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث إنه راجع إليها. أما على الثاني فلأنه عينها، وأما على الأول فلأن ثبوتها في الخارج عن الذهن موقوف على الوجود، فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر.

إن قلت: إن النسبة ظاهرة [م|85ب] على القول بأن الوجود [أ|170] غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب إليه. وأما على أنه عينها فكيف يصح النسبة والحال أنها من نسبة الشيء إلى نفسه؟ فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به في اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة، كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه: إنه نفسي، والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات، فلا إشكال في عده صفة ولا في نسبة للنفس لأن ما ليس عينا ينسب ويعد وصفا.

قوله (وَالْخَمْسَةُ بَعْدَهَا سَلْبِيَّةٌ) يعني أن مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بمولانا عَزَّوَجَلَّ وليس مدلولها صفة موجودة في نفسها كما في العلم والقدرة ونحو هما من سائر صفات المعاني الآتية: فالقدم معناه سلب..



وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن التسبة كالجواب عن عده صفة، وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات في اللفظ فيقال: ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة، وصحت النسبة وإن كان ما هو عين لا يعد وصفا ولا ينسب لكن يصحان مجازا بعلاقة ما ذكر.

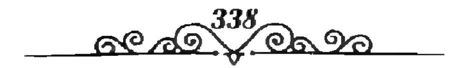
قوله (**يعني أن مدلول كل واحدة إلخ**) الأولى أن يقول: يعني أن كل واحدة سلبت إلخ، لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول. وإذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا تعلم أن نسبة هذه الخمسة من نسبة الجزئيات لكليها، وإنما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال (**يعني إلخ**) لأن السلبي له إطلاقات فيطلق على سلب الأمر الذي لا يليق بمولانا، ويطلق السلبي على الأمر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل، فلما كان السلبي محتملا لأمرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لا يليق بمولانا، وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه، وإلا لثبت له نقائضها وهي الحدوث وطروّ العدم والمماثلة للحوادث إلخ، قال الشيخ الملوي: «والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لأن السلبية ما دل لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة، والسالبة ما دل لفظها على نفي نقص التزاما، وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعاني، فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها إيجاد الممكن، ويدل التزاما على سلب العجز وهكذا»[1].

قوله (**كما في العلم والقدرة**) أي [م186أ] كالوجود الذي في العلم والقدرة.

قوله (**معناه سلبي**) أي نفي بمعنى انتفاء.

---

(1) لم أقف عليه.



وهو نفي سبق العدم على الوجود، وإن شئت قلت: هو نفي الأولية للوجود، والمعنى واحد. والبقاء هو نفي لحوق العدم للوجود. وإن شئت قلت: نفي الآخرية للوجود. والمخالفة للحوادث هي نفي المماثلة لها في الذات والصفات والأفعال. والقيام بالنفس هو نفي افتقار الذات العلية إلى محل أي ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، ونفي افتقاره تعالى إلى مخصص أي فاعل. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وهو نفي سبق العدم إلخ**) إضافة سبق إلى[1] العدم من إضافة الصفة[2] للموصوف، أي وهو نفي العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله (سابقا) وهو سلب العدم السابق على الوجود، والمراد بالنفي هنا الانتفاء، وكذا يقال فيما بعد لأن النفي فعل الفاعل. قوله (**والمعنى واحد**) يأتي فيه ما مر سؤالا وجوابا. قوله (**نفي لحوق العدم للوجود**) إضافة لحوق للعدم من إضافة الصفة للموصوف، أي نفي العدم اللاحق للوجود بقرينة ما تقدم له في تعريفه حيث قال (هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود)، والمراد بالنفي الانتفاء. قوله (**نفي المماثلة**) أي انتفاؤها [أ|70ب] فهي أمر عدمي، وبعضهم جعلها من النسب الإضافية لأن المخالفة لا تعقل إلا بين شيئين، فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الإضافات، فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال: «الأظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الأمور النسبية لأن السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود لها على ما عليه أهل السنة»[3] انتهى، وأنت خبير بأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما إذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الأخرى لأن السلبية أمور عدمية لا ثبوت لها أصلا [لا في الخارج][4] ولا في الذهن،

---

(1) في م: لـ.

(2) ساقط في أ.

(3) الأظهر عندي إلا مخالفة لأن الأمور النسبية لا وجود لها عند أهل السنة، فمن ثم جعل المصنف معقولها أي المخالفة عدما وعدها من صفات السلب والله أعلم. السكتاني، الحاشية، 236.

(4) ساقط في م.

والوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والأفعال، وإن شئت قلت: هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموما، والمعنىٰ واحد وبالله التوفيق......

حاشية الدسوقي

والأمور النسبية وإن كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في الذهن، وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله: كذا قرر شيخنا وما ذكره المصنف من نفي مماثلة ذاته تعالىٰ للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تساوي الذوات، وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة، فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات، وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الألوهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام، ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح علىٰ كل منهما ما يصح علىٰ الأخرىٰ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه، فترجيح ذلك الجائز علىٰ سائر الجائزات [م|86ب] لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال، وإن كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو التسلسل فهو محال، فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضي لهذه المحالات فالقول به محال[1].

قوله (عدم الاثنينية إلخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر في المتن لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر. قوله (في الذات إلخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا في نفي الكم المنفصل في الذات والصفات كذا قيل. والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما لأن الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة. قوله (عموما) أي علىٰ جهة العموم، أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية. قوله (المعنىٰ واحد) أي بحسب اللزوم، وإلا فالمفهوم مختلف لأن النفي في الأول مضاف للاثنينية، وفي الثاني مضاف للكم، فدلالة الأول علىٰ نفي ما عدا الاثنينية من الأعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام، ودلالة الثاني علىٰ نفيه بالمطابقة.



(1) في م: باطل.

صِفَاتُ المَعَانِي السَّبْعَةُ وَحُدُودُهَا وَمُتَعَلَّقَاتُهَا الأَصْلِيَّةُ

(ص) ثُمَّ يَجِبُ لَهُ تَعَالَىٰ سَبْعُ صِفَاتٍ، ....

حاشية الدسوقي

صِفَاتُ المَعَانِي السَّبْعَةُ وَحُدُودُهَا وَمُتَعَلَّقَاتُهَا الأَصْلِيَّةُ

قوله (ثم يجب له تعالىٰ سبع صفات إلخ) تقديم ما قبلها عليها إما لأن السلوب للتخلية -بالخاء المعجمة-، وهذه للتحلية -بالحاء المهملة-، والشأن تقديم الأولىٰ علىٰ الثانية، ألا ترىٰ أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته، وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق علىٰ الستة المتقدمة [من أهل السنة والمعتزلة](1) [71/أ] بخلاف هذه السبعة فإن المعتزلة لم تثبتها، أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(2) حيث قدم النفي الذي هو من القسم الأول علىٰ الإثبات الذي هو من القسم الثاني، و(ثم) في كلام المصنف للترتيب الذكري، ويقال له الترتيب الإخباري، أي ثم أخبركم [بأنه يجب له تعالىٰ أي يثبت له علىٰ وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات، أو أن المراد أخبركم](3) بأنه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرىٰ واجبة في حقه تعالىٰ وهي المعاني، فثم للترتيب في الذكر والإخبار، والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية، ولا يصح أن تكون للترتيب في الزمان إذ لا تأخر في الوجوب وإلا لكان المتأخر حادثا.

---

(1) ساقط في أ.

(2) الشورىٰ: 11.

(3) ساقط في أ.



وقول السكتاني: «إن (ثم) لترتيب الإخبار والدلالة على بعد منزلة المعاني من منزلة غيرها إذ منزلة المعاني أعلى لأنها وجودية كلها [م|187] ومتعلقة إلا الحياة»[1] أي بخلاف السلبية فإنها نفي والوجود أشرف من النفي فيه نظر لأن هذا يخالف اللغة العربية لأنها تقتضي تأخر ما بعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة، فغاية ما تفيده ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته، وذلك لا يفيد أفضلية، وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافى ذلك ما وجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق.

نعم لا يرد على قوله (إن منزلة المعاني أعلى) إنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك في الصفات الوجودية، وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما في حاشية شيخنا العلامة الملوي وإنما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم في قوله (فمما يجب لمولانا) لطول الفصل بقوله (فهذه ست صفات الأولى نفسية والخمسة بعدها سلبية)، وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة. ثم إن كلام المصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من وجهين؛ الأول عدم مطابقة الخبر للمبتدأ وذلك أن لفظ هي في قوله (وهي الوجود) مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها إلا ست صفات، الوجه الثاني أنه لما غير الأسلوب حيث عطف السبعة بـثم الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هي زائدة عليها، إذ لو كانت منها لكان النسق في جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة. وأجيب عن الأول بأن في أول الكلام حذفا يدل عليه آخره، والأصل وهي الوجود والقدم إلى آخر السلوب والقدرة والإرادة إلى آخر صفات المعاني وكونه قادرا ومريدا إلى آخر المعنوية، ويدل على ذلك المحذوف قوله (ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني) وقوله (ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية). وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الإيهام.

---

(1) إنه لترتيب الإخبار، والدلالة على بُعد المنزلة أي منزلة المعاني أعلى إذ هي وجودية وكلها تتعلق إلا الحياة. السكتاني، الحاشية، 238.

تُسَمَّىٰ صِفَاتِ المَعَانِي (ش) مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده، أو قديمة كعلمه تعالىٰ وقدرته. فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمىٰ في الاصطلاح صفة معنىٰ، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية، ....

حاشية الدسوقي

قوله (تسمىٰ صفات المعاني) الضمير في تسمىٰ نائب الفاعل في موضع المفعول الأول، وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنىٰ، والإضافة في صفات المعاني للبيان أي قصد بها بيان المضاف، أي تسمىٰ تلك الصفات السبعة بالصفات التي هي نفس المعاني، ونظير هذه الإضافةِ الإضافةُ في قولهم: بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الإمامة أي درجة هي العلم ومرتبة هي الإمامة، ولا يصح جعل الإضافة هنا بيانية وإن عبر به بعضهم لأن شرطها أن يكون بين [م|87ب] المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا في علم الكلام إذ لم يصل العقل في المعاني لغير هذه السبعة، [أ|71ب] فالمعاني هي السبع لا مزيد عليها، أما إن نظر للمعاني من حيث هي الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الإضافة علىٰ معنىٰ من. قوله (مرادهم) أي المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة. قوله (موجودة) خرج الصفات السلبية والإضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة. قوله (في نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف. ويجاب بأن في بمعنىٰ الباء أي موجودة في الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما في المعنوية فإن ثبوتها بالتبع للمعاني، وكان الأولىٰ حذف قوله (في نفسها) لخروج المعنوية بقوله (موجودة)، ولا يحتاج لقوله (في نفسها) لإخراج المعنوية إلا لو كان عبر بالثبوت فتأمل. قوله (فإنها تسمىٰ في الاصطلاح) أل للعهد الذهني أي في اصطلاح المتكلمين، والاصطلاح هو الاتفاق علىٰ أمر ما سواء كان قولا أو فعلا، و(في) في قوله (في الاصطلاح) بمعنىٰ من أي فإنها تسمىٰ صفة معنىٰ حالة كونها من جملة المصطلح عليه.

ومثالها التحيز للجزم وكونه قابلا للأعراض مثلا. وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة إنها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية، ومثالها كون الذات عاملة أو قادرة مثلا. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وكونه قابلا للأعراض**) قال السكتاني: «التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للأعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لأنا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للأعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا»[1]، ورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الأعراض، فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والتصور ببعض الأفراد لا بعينه هو القبول، كذا أجاب الشاوي والملوي[2].

وحاصله أن المراد بكونه قابلا للأعراض اتصافه ببعضها، ولا يتصور الجرم إلا متصفا ببعضها، والأولىٰ أن يجاب بما تقدم من أن قوله (**الصفة النفسية هي ما لا تعقل الذات بدونها**) أي ما لا تعقل الذات موجودة في الخارج بدونها، أي ما لا يصدق العقل بوجود الذات في الخارج بدونها، ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم في الخارج غير قابل للأعراض وإن تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل.

قوله (**ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة**) أي فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات [م188] المعاني، فقولهم: صفة معنوية نسبة للمعاني التي هي عللها.

والحاصل أن تلك العلل الملزومة[3] المعنوية تسمىٰ صفات المعاني، فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنىٰ قائم بالذات، وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية.

---

(1) قوله في تمثيل الصفة النفسية (وكونه قابلا للأعراض). أقول: هذا مشكل مع قوله في تعريف الصفة النفسية ما لا تُتصور الذات بدونها لأنا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للأعراض فانظر ما يكون جوابه. السكتاني، الحاشية، 241.

(2) لم أقف عليه.

(3) في م: اللازمة.



القُدْرَةُ وَالإِرَادَةُ

(ص) وَهِيَ الْقُدْرَةُ وَالإِرادَةُ المُتَعَلِّقَتَانِ بِجَمِيعِ المُمْكِنَاتِ ....

حاشية الدسوقي

مبحث القُدْرَةُ وَالإرادة وتعلقاتهما

قوله (هي القدرة إلخ) قدمها على الإرادة، وإن كان تعلقها متوقفا على تعلق الإرادة نظرا إلى أن تأثيرها في الممكن أقوى من تأثير الإرادة. قوله (**المتعلقتان بجميع الممكنات**) اعلم أن للقدرة تعلقين تعلق صلوحي قديم، وتعلق تنجيزي حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم. فالأول صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن فيما لا يزال أي حين وجوده، والثاني إبرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها، فتعلقها في الأزل أعم لأنها صالحة في الأزل لإيجاد كل ممكن على أي صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزي، فإنه تعلقها بالممكن [172/أ] الذي أراد الله وجوده على صفة كذا، فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لإيجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا.

وللإرادة ثلاث تعلقات؛

- صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التي تقابلها،
- وتنجيزي حادث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها،
- وتنجيزي قديم وهو تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها.



حاشية الدسوقي

فإن قلت: لا حاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الإرادة لإغناء التنجيزي القديم عنه لاستمراره(1). قلت: إنه شبه إظهار للتعلق التنجزي القديم، ولذا أنكره بعضهم.

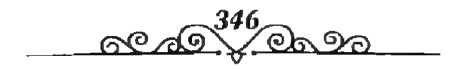
إذا علمت هذا فقول المصنف (**المتعلقتان بجميع الممكنات**) أي تعلقا صلوحيا قديما، أي الصالحتان للتأثير في كل ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لأن ما لا يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه الذي هو التعلق التنجيزي؟ قيل: يؤخذ من قول المصنف (المتعلقتان بجميع الممكنات) أن التأثير في الممكنات وقع [م|88ب] بصفة المعنى لا بالمعنوية والمسألة خلافية، فقد قيل: إن التأثير بهما، وقيل: إنه بالمعاني فقط، ولم يقل أحد: إنه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى، وقد يقال: إن في أخذ القول الأول من المصنف بعدا لأنه ليس في العبارة حصر يقتضيه، والنص على القدرة والإرادة لا ينافي أن المعنوية، كذلك ولا مانع من اتحاد المتعلق كما في العلم والكلام.

قوله (**بجميع الممكنات**) إن كانت أل في (الممكنات) للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه، فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها، وإن كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر، **والممكنات** جمع ممكن وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه، فهو عندهم مرادف للجائز العقلي.

وعند المناطقة الممكن قسمان؛ خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أي الجانب المخالف للحكم وجانب الحكم وهو المرادف للجائز، وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو ما لا يمتنع وقوعه، فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي مثلا. إذا قلنا الإنسان كاتب بالإمكان العام كان معناه أن سلب الكتابة غير ضروري فيصدق بكون الكتابة للإنسان جائزة أو واجبة،

---

(1) ساقط في م.



(ش) يعني أن القدرة والإرادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات، إلا أن جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة. فالقدرة صفة ....

حاشية الدسوقي

وإذا قيل: الله موجود بالإمكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضروري فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لكن[1] قد قام الدليل على وجوبه وإذا قيل: زيد موجود بالإمكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا.

قوله **(وهو الممكنات)** مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأي الجملة يكون محصورا في الجزء الغير المعرف بها أي الممكنات محصورة في المتعلقات، لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدأ في الخبر أي إن متعلق القدرة والإرادة مقصور [أ|72ب] على الممكنات لا يتعداها للواجبات والمستحيلات، وإلى هذا المراد أشار الشارح بقوله **(دون الواجبات والمستحيلات)** أي لذاتهما، والحاصل أن فائدة قوله **(دون الواجبات والمستحيلات)** بعد قوله **(وهو الممكنات)** مع أنه جملة مفيدة للحصر الإشارة إلى أن المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند إليه في المسند لا حصر المسند في المسند إليه، وإن كان [م|89أ] هو الذي تقتضيه القاعدة المتقدمة. قوله **(فالقدرة صفة إلخ)** الفاء واقعة في جواب شرط مقدر أي إذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة إلخ.

واعلم أن[2] تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات، وقوله **(صفة)** جنس في التعريف، وقوله **(تؤثر)** فصل أخرج ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك، وقوله **(في إيجاد الممكن وإعدامه)** مخرج للإرادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهي وإن كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها في الإيجاد والإعدام بل تؤثر في التخصيص بأحد الأمرين المتقابلين.

---

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في أ.

تؤثر في إيجاد الممكن ....

حاشية الدسوقي

وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الإرادة خارجة كغيرها بقوله (تؤثر) وإسناد التأثير للقدرة مجاز عقلي إذا المؤثر هو المولى بقدرته، والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لأن التأثير إنما يكون بالقدرة، فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة.

قوله (في إيجاد الممكن) الأولى أن يقول: في وجود الممكن لأن الإيجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهي لا تؤثر في تعلقها بالوجود وإنما تؤثر في نفس الوجود، وأل في الممكن للاستغراق أي تؤثر في وجود كل ممكن وعدمه.

إن قلت: ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه؟ قلت: المراد بقوله (تؤثر) أي تصلح للتأثير في كل ممكن والصلاح عام فيما وجد وما لم يوجد، فهو يشير للتعلق الصلوحي فكأنه قال: صالحة للتعلق بكل ممكن، وليس مراده الإشارة للتعلق التنجيزي وإن المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا.

فإن قلت: مقتضى كلامه حصر التأثير في الوجود والعدم فيقتضي أن الأحوال الحادثة على القول بثبوت الأحوال لا تؤثر فيها القدرة، والذي عليه المحققون أن القدرة تؤثر فيها، فقد صرح[1] في الكبرى بأن الذي عليه المحققون أن الله إذا خلق العلم في ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها.[2] وأجيب بأن المراد بوجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من إطلاق الخاص [م|89ب] وإرادة العام، والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الإمكان وذلك يشعر بعليته، فكأنه قال: تؤثر في وجود الممكن لإمكانه، وإذا كانت العلة هي الإمكان وهو موجود في كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها، وحينئذ فيكون المراد بالوجود ما هو أعم أعني مطلق الثبوت.

---

(1) في م: خرج.

(2) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، 187.

وإعدامه على وفق الإرادة، ....



قوله (وإعدامه) الأولى وعدمه لأن الإعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهي لا تؤثر في تعلقها بعدم الممكن، وإنما تؤثر في نفس عدم الممكن.

واعلم أن تأثير القدرة في وجود الممكن أمر متفق عليه، وأما تأثيرها [173أ] في عدم الممكن فهو ما قاله الأقل كالقاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه، واعتمده المصنف في شرح المقدمات[(1)] وبالغ في الاحتجاج عليه. وأما على مذهب الأشعري وإمام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهرا وأعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة، لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدوة بالعدم عندهم لأن الحادث إما جرم وإما عرض، والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل، والجوهر استمرار وجوده مشروط بإمداد الأعراض له، فإذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدام معدم، نظير ذلك إنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تستمر منورة، فإذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل، وهذا القول وإن كان قول الجمهور إلا أنه ضعيف مبني على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقي زمانين، وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الخيالي: «إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة»[(2)]. فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد. وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لأنه واجب لا جائز، وإلا لجاز وجودنا في الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء، ويقي عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا في زمن الطوفان، وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده.

---

(1) السنوسي، شرح المقدمات، 143-144.

(2)ذكر أيضا في حاشية الشنواني على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد لمحمد علي بن منصور الشنواني، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 252؛ حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع لحسن بن محمد العطار، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 392؛ شرح الطيب ابن كيران على توحيد الإمام ابن عاشر لمحمد الطيب بن كيران، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، 250.



حاشية الدسوقي

وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى إن شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود، وإن شاء أبقى ذلك العدم [م|90أ] بقدرته، وكذلك استمرار الوجود، إن شاء المولى أبقاه بقدرته وإن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته.

واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أي اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بذاتها[1]، وهذا حقيقة في التعلق بالفعل وهو التنجيزي. وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشي أو على كون الشيء في القبضة فهو مجاز إذ هذا ليس تعلقا حقيقة.

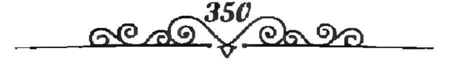
بقي شيء آخر وهو أن ماهية الأمور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف، فقيل: إنها بجعل جاعل مطلقا أي إنها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فأحدثها من العدم للوجود، وقيل: إنها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هي متقررة وثابتة في نفسها أزلا، وإنما تعلقت بها القدرة فأظهرتها بالوجود لخارج الأعيان بحيث صار يمكن رؤيتها، فالقدرة لم تؤثر في الماهية بل في إظهارها فقط، فالجاعل لم يجعل المشمش مثلا مشمشا بل جعل المشمش موجودا، وقيل: إن الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة.

إذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر في وجود الممكن ولم يقل: تؤثر في ذات الممكن ظاهر في أن الماهية غير مجعولة بل هي ثابتة متقررة في نفسها أزلا، والقدرة تعلقت بإظهارها بالوجود في خارج الأعيان فهي بمنزلة ثوب مخبأ في صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه، وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة إذ لو كان مختصا لهم [أ|73ب] لما مال إليه كما هو اللائق بمقام المصنف والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافا لبعض الحواشي حيث نسب هذا القول للفلاسفة وللمعتزلة فقط.

واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وإن لزم عليه تعدد القدماء لأن المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة في الخارج لا الثابتة في نفسها.

---

(1) في م: بمحلها.



والإرادة صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ....

حاشية الدسوقي

قوله (**والإرادة صفة إلخ**) هذا جنس في التعريف شامل لجميع الصفات، وقوله (**تؤثر**) فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ما عدا القدرة، وفي التعبير بتؤثر من التجوز ما مر. قال الشيخ يس: «الظاهر من التعبير بقوله (**تؤثر**) تعريف الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزي الحادث، لا باعتبار الصلوحي القديم ولا التنجيزي القديم كما صرح به بعض المغاربة[1]، ويحتمل إرادة الأعم، وقوله (**في اختصاص إلخ**) فصل أخرج به القدرة، [م|90ب] والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه.

واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله:

«الممكنات المتقابلات ... وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات ... كذا المقادير روى الثقات»[2]

فقوله (وجودنا والعدم) واحد و(الصفات) واحد ثان وهكذا،

فالإرادة: تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو،

تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود،

وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات،

وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة،

وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة،

وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات،

وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير.

---

(1) لم أقف عليه.

(2) ذكره الباجوري في تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007، 116.

من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله. فصار تأثير القدرة فرعَ تأثير الإرادة، إذ لا يوجِد مولانا عَزَّوَجَلَّ من الممكنات..........

حاشية الدسوقي

إذا علمت هذا فقول الشارح (**من وجود أو عدم**) بيان لأحد طرفي الممكن، وقوله (**أو طول أو قصر**) إشارة للمقدار، وقوله (**ونحوهما**) أي نحو القسمين المذكورين وهو الأقسام الأربعة المتقدمة.

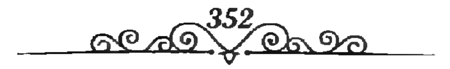
قوله (**بالوقوع**) متعلق باختصاص. قوله (**بدلا عن مقابله**) أي بأن تخصيص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا عن العدم، أو تخصيص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع بدلا عن الوجود، وهذا ظاهر في العدم الطارئ على الوجود لأنه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول، ولا يظهر في العدم السابق على الوجود لأن المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم، وإن كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر، والقدرة تابعة للإرادة.

قوله (**فصار تأثير القدرة إلخ**) هذا تفريع على ما تقدم، أي إذا علمت أن تأثير الإرادة في اختصاص أحد طرفي الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير إلخ. قوله (**تأثير القدرة**) أي تعلقها التنجيزي.

قوله (**فرع تأثير الإرادة**) أي فرع عن تعلق الإرادة أي التنجيزي القديم والحادث، والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه في التعقل، ولا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة والتجوز، والحقيقة أن يقال: إن تأثير الذات بالقدرة [م|191] فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالإرادة. قوله (**إذ لا يوجد**) أي بعد عدم، وقوله (**من الممكنات**) تصريح بما علم التزاما، [أ|174] هذا إذا قرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد، وأما إذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول أي[1] إذ لا يثبت له الوجود في الخارج كان قوله (**من الممكنات**) للتخصيص لإخراج الواجب، وهذا كله على نسخة إذ لا يوجد من الممكنات وفي بعضها إذ لا يوجد مولانا عَزَّوَجَلَّ من الممكنات، وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأول.

---

(1) ساقط في أ.





أو يعدم بقدرته إلا ما أراد الله وجودَه أو إعدامه، وتأثير الإرادة عند أهل الحق علىٰ وفق العلم، فكل ما علِم الله تبارك و تعالىٰ أنه يكون من الممكنات..........

حاشية الدسوقي

قوله (**أو يعدم**) أي من الممكنات، ففيه حذف من الآخر لدلالة الأول وهو تصريح بما علم التزاما إن أريد بقوله (**يعدم**) أي بعد وجود. وأما إن أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل. قوله (**وتأثير الإرادة**) أي تعلقها التنجيزي قديما كان أو حادثا.

قوله (**علىٰ وفق العلم**) أي علىٰ وفق تعلق العلم بالممكنات فقط، وليس مراده أن الإرادة تساوي العلم تعلقا لأن العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، والإرادة إنما تتعلق بالممكنات، والمراد علىٰ تعلق(1) وفق العلم الملاحظ تعلقه بالنسب(2) المشبه لعلم الحوادث التصوري. وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقي فهو فرع عن تعلق القدرة، فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعني أنه متأخر عنه في التعقل لا في الخارج لأنهما متقارنان، وهذا مبني علىٰ أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتي ما فيه. قوله (**عند أهل الحق**) أي أهل السنة، ومقابله مذهب المعتزلة الآتي. قوله (**فكل ما علم الله**) أي في الأزل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا. قوله (**من الممكنات**) خبر يكون. ثم إن كان المراد ما علم الله أنه يكون أي يوجد فيما لا يزال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا، وكذا المستحيل لأن الله علم عدم وجوده، فقوله (**من الممكنات**) لبيان الواقع، وإن كان المراد علم أنه يتصف بالكون وبالوجود، فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات ويخرج المستحيل، فقوله (**من الممكنات**) لا بد منه احترازا عن الواجب إذ لو حذفه لم يصح قوله بعد: (**فذلك مراده**) إذ الإرادة لا تتعلق بالواجب وإلا [م19ب] لزم حدوثه.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: بالمفردات.

أو لا يكون فذلك مراده عَزَّوَجَلَّ، والمعتزلة -قبحهم الله تعالى- جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر ....

حاشية الدسوقي

قوله (**أو لا يكون**) أي من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع إن أريد بقوله (**أو لا يكون**) أي أو لا يوجد، والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق، وإن أريد به أو لا يتصف بالكون وبالوجود كان قولنا: من الممكنات قيدا لا بد منه لإخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد: (**فذلك مراده**) لأن الإرادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب، ويحتمل أن قوله (**من الممكنات**) بيان لما في قوله (**فكل ما علم الله تعالىٰ**) ويكون تامة لا تحتاج لخبر، وحينئذ فلا يحتاج لحذف في كلامه. ثم لا يخفىٰ أن ما قرره الشارح بقوله (**فكل ما إلخ**) مبني علىٰ ما اختاره من تعلق القدرة والإرادة بالعدم. وأما علىٰ مذهب [أ|74ب] الأشعري فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده إذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا في إرادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به كذا قيل. وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الإرادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله.

والحاصل أنه علىٰ ما ذهب إليه المصنف أن المولىٰ مريد لما علم أنه كائن[1] وما علم أنه ليس بكائن، وعلىٰ كلام الأشعري مريد لما علم أنه كائن وما علم أنه ليس بكائن فليس مريدا له.

قوله (**قبحهم الله**) بالتخفيف، إن أريد الدعاء بأصل القبح وبالتشديد إن أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه. قوله (**جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر**) هذا يقتضي أن الأمر غير الإرادة عندهم لأن التابع غير المتبوع مع أن الإرادة عندهم عين الأمر كما نقله السبكي عنهم في أصوله.[2] وأجيب بأنه ليس في كلام الشارح ما يقتضي أن كل معتزلي يقول: إن تعلق الإرادة تابع للأمر حتىٰ يرد ما ذكرت إذ كثيرا ما ينسب ما قاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال: قال بنو فلان وإن لم يقله منهم إلا بعضهم.

---

(1) في م: يكون.

(2) شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1429 هـ - 2008 م، 2/ 229.

فلا يريد عندهم مولانا عَزَّوَجَلَّ إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ....

حاشية الدسوقي

والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم، فمنهم من قال: إن الأمر عين الإرادة، ومنهم من قال: إن تعلق الإرادة تابع للأمر وهما غيران، ومنهم من قال: الإرادة في فعله تعالىٰ هي العلم به وفي فعل غيره الأمر به.

قوله (**جعلوا تعلق الإرادة**) أي الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين.

وقوله (**تابعا للأمر**) اعلم أن الأمر أمران؛ نفسي ولا يثبته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسي المنكرين له، [م|192] فإنهم لا يثبتون إلا اللفظي وهو مخلوق عندهم، ومعنىٰ كونه تعالىٰ متكلما أنه خلق الكلام في بعض الأجسام. والظاهر أن المصنف أراد الأمر الثاني.

قوله (**فلا يريد عندهم مولانا عَزَّوَجَلَّ إلا ما أمر به**) قضية الحصر أن ما لم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدواني[1] تبعا للسيد. قوله (**والطاعة**) عطف علىٰ الإيمان عطف عام علىٰ خاص.

واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقا عرف الآمر[2] أم لا توقفت علىٰ نية أم لا، والقربة فعل[3] ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه توقفت علىٰ نية أم لا، والعبادة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المعبود والنية. قوله (**غير مراد له**) أي غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه.

---

(1) هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني جلال الدين: قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة (830-918هـ/ 1427-1512م). ولد في دوان من بلاد كازرون وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. له: أنموذج العلوم، تعريف العلم، حاشية علىٰ شرح القوشجي لتجريد الكلام، أفعال العباد، حاشية علىٰ تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازيّ، شرح العقائد العضدية، الأربعون السلطانية، حاشية علىٰ مباحث الأمور العامة، شرح تهذيب المنطق، شرح هياكل النور للسهروردي. الزركلي، **الأعلام**، 6/ 33.

(2) ساقط في م.

(3) ساقط في م.

لأنه عَزَّوَجَلَّ علِم عدمِ وقوعه، وكفر أبي جهل منهي عنه وهو واقع بإرادة الله تعالىٰ وقدرته. وعند المعتزلة -قبح الله تعالىٰ رأيهم- إيمانه هو مراد الله تعالىٰ لا كفره، فلزمهم أنه وقع نقص في الملك مولانا عَزَّوَجَلَّ إذ وقع فيه علىٰ قولهم ما لا يريده تعالىٰ من له ملك السماوات والأرض وما بينهما، - تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا-.........

حاشية الدسوقي

قوله (علم عدم وقوعه) أي فلما علم[1] عدم وقوعه لم تتعلق إرادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه، وهذا بناء علىٰ ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والإرادة بعدم الممكن. وأما علىٰ مقابله فكفر[2] أبي جهل لم تتعلق به الإرادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه إذ لا يريد إلا ما علم وقوعه. قوله (منهي عنه) أي وإن قدر الله وقوعه، فلا يسأل عما يفعل.

قوله (قبح الله تعالىٰ رأيهم) أي أظهر قبحه، وإلا فهو قبيح في نفسه.

قوله (هو المراد لله تعالىٰ) أي وإن كان لم يقع أي وكفره غير مراد وإن كان واقعا، فقد وقع في ملك الله[3] ما لا يريد وانتفىٰ وقوع ما أراده، واحتج المعتزلة [175أ] لما قالوه من كون الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح وهو المنهي عنه قبيح، وأن العقاب علىٰ ما أراد[4] ظلم وأن النهي عما يراد والأمر بما لا يراد سفه والله منزه عن القبائح، ورد الأول بأنه لا قبح في إرادة القبيح بل هو حسن، غاية الأمر أنه يخفىٰ علينا وجه حسنه، ورد الثاني بالمنع لأنه تصرف في ملكه، ورد الثالث بأن كلا من الأمر والنهي قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا. قوله (فلزهم أن يقع إلخ) قال الإسنوي[5]: «التزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع ويقع الشيء وهو لا يريده»[6]،

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: فإيمان. (3) ساقط في أ. (4) في م: أريد.

(5) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (104-772هـ/ 1305-1370م): فقيه أصولي، من علماء العربية. ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة 721 هـ فانتهت إليه رياسة الشافعية. وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة. من كتبه: المبهمات علىٰ الروضة، إله داية إلىٰ أوهام الكفاية، الأشباه والنظائر، جواهر البحرين، الكوكب الدري في استخراج المسائل الشرعية من القواعد النحوية، نهاية السول شرح منهاج الأصول، التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول. الزركلي، الأعلام، 3/ 344.

(6) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، (بيروت: دار الكتب

وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة: تعلق القدرة، وتعلق الإرادة، وتعلق العلم بالممكنات. فالأول مرتب على الثاني والثاني مرتب على الثالث. ....

حاشية الدسوقي

قال ابن قاسم[1]: «وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد»[2] إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله وقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم: لا شك في كفر معتقد ذلك، وذكر بعضهم [م|92ب] ما يدفع الإشكال، وحاصله أن الإرادة نوعان؛ إرادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، وإرادة قسر وإلجاء بمعنى أنه ألجأهم إلى الفعل وقسرهم عليه، ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الأولى لعدم استلزامه لذلك لأنه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده، ورد بأنه يكفي في لزوم العجز تخلف مراده تعالى.

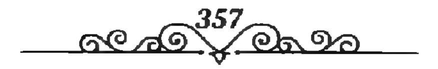
قوله (**وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة**) الفاء مؤخرة من تقديم وهي واقعة في جواب شرط[3] مقدر، أي إذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة أي الإجمال، أي فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات إلخ. قوله (مرتبة) أي تعقلا لا خارجا، وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة التنجيزي الحادث ولتعلق الإرادة القديم مع تعلق العلم وإلا فهما متقارنان خارجا. وأما بالنظر إلى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة التنجيزي القديم، وكذا تعلق الإرادة التنجيزي الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجي لترتب الحادث على القديم في الخارج.

= العلمية، الطبعة الأولى 1420هـ- 1999م، 1/ 159.

(1) هو أحمد بن قاسم الصبّاغ العبّادي ثم المصري الشافعي الأزهري، شهاب الدين (ت. 992هـ/ 1584م): فاضل من أهل مصر. له: حاشية على شرح جمع الجوامع في أصول الفقه سماها الآيات البينات، شرح الورقات لإمام الحرمين، حاشية على شرح المنهج. ومات بمكة مجاورا. الزركلي، الأعلام، 1/ 198.

(2) لعله في حاشية الآيات البينات على شرح جمع الجوامع لأحمد بن قاسم العبادي لكن لم أقف عليه.

(3) في م: سؤال.



وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل لأن القدرة والإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين، ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وإنما لم تتعلق القدرة إلخ**) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنىٰ بقوله (سابقا)، يعني أن القدرة والإرادة متعلقهما واحد وهو الممكنات. قوله (**ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم**) هذا لا يناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والإرادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود وهو قضية قوله (سابقا)، فكل ما علم الله أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده. ويجاب بأن في الكلام حذف أو مع ما عطفت بقرينة ما تقدم والأصل، ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدوما بعد وجود، وإنما اقتصر علىٰ الوجود لأن أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فإنه مختلف فيها كما مر.

فإن قلت: الإرادة إنما تؤثر في تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالإيجاد والإعدام، وما ذكرته من أن تعلقها هي والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم إلىٰ وجود ومن وجود إلىٰ عدم يقتضي [أنهما تتعلقان][1] بالإيجاد والإعدام. قلت: الذي جعل مستلزما للإيجاد والإعدام هو تأثير القدرة والإرادة معا لا تأثير الإرادة فقط، ولا يلزم من كون [أ/75ب] الشيء مستلزما لشيء أن يكون [م/93أ] كل[2] جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشيء، نظير هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان إنسانا فإن مجموع الحيوان والناطق مستلزم للإنسان ولا يستلزمه الحيوان فقط، وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم.

قوله (**لزم أن ما يقبل العدم أصلا**) أي بوجه من الوجوه وقوله (**كالواجب**) أي لذاته كما يفهم من قوله (**أصلا**)، والكاف استقصائية، والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والإرادة، واحترز بقوله (**أصلا**) عما يقبل العدم في الجملة كالممكن الذي تعلق علم الله بوجوده [زيادة كالجنة والنار فإنه وإن كان لا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده][3] لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والإرادة.

---

(1) في م: أنها تتعلق. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ.

وإلا لزم تحصيل الحاصل، وما لا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما وإلا لزم قلب الحقيقة برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل، بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لأنه يلزم علىٰ هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل وبإعدام الذات العلية وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وبسلبها عمن تجب له وهو مولانا عَزَّوَجَلَّ، وأي نقص وفساد أعظم من هذا. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وإلا لزم تحصيل الحاصل**) أي وإلا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل، أي إن تعلقتا بوجوده ولزم أيضا قلب الحقائق إن تعلقتا بعدمه.

قوله (**وما لا يقبل الوجود أصلا**) أي بوجه من الوجوه، وقوله (**كالمستحيل**) أي لذاته، والكاف استقصائية، والمستحيل لذاته كشريك الباري فلا يقبل أن يكون أثِرا لهما، واحترز بقوله (**أصلا**) من المحال لغيره كإيمان أبي لهب فإنه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه، ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والإرادة. قوله (**وإلا لزم قلب الحقائق**) أي وإلا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق، أي إن تعلقتا بوجوده، ولزم تحصيل الحاصل إن تعلقتا بعدمه. قوله (**برجوع إلخ**) الباء للسببية متعلقة بقلب، أو إنها للتصوير من قبيل تصوير الكلي بجزئي من جزئياته. قوله (**فلا قصور إلخ**) أي وإذا علمت أنه يلزم علىٰ تعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم أنه لا قصور أي لا نقص ولا فساد في عدم تعلقهما بهما، بل القصور أي النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما.

قوله (**بل لو تعلقتا بهما**) بل هنا للإضراب الإبطالي فهي حرف ابتداء لا عاطفة علىٰ الأصح. قوله (**لزم حينئذ القصور**) أي النقص والفساد. قوله (**لأنه يلزم علىٰ هذا التقدير الفاسد**) أي تعلقهما بالواجب والمستحيل. قوله (**إنه يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل وبإعدام الذات العلية وبإثبات الألوهية** [م93ب] **لمن لا يقبلها**) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل لأن عدم القدرة والإرادة وعدم الذات مستحيل، وكذلك ثبوت الألوهية لمن لا يقبلها، وقوله (**وسلبها عمن تجب له**) مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لأن ثبوت الألوهية لله واجب،

وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلىٰ تخليط عظيم لا يبقىٰ معه شيء من الإيمان ولا شيء من المعقولات أصلا، ولخفاء هذا المعنىٰ علىٰ بعض الأغبياء من المبتدعة صرّح بنقيض ذلك، ....

حاشية الدسوقي

فإذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه، ويحتمل أنه مثل بالأمثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل، وقوله (**وسلبها عمن تجب له**) من عطف اللازم علىٰ الملزوم، فإنهما إذا تعلقتا بإثبات الألوهية لما لا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له، والأولىٰ للشارح أن يبدل الإعدام بالعدم والإثبات بالثبوت لأن الاعدام والإثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت، وحينئذ فيلزم الركة في عبارته.

قوله (**إلىٰ تخليط عظيم**) أي وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما وبعدم الذات إلخ.

قوله (**لا يبقىٰ معه من الإيمان شيء**) أي لأن من جوز ثبوت الألوهية لغير الله وسلبها عن الله كان كافرا. قوله [[ا|176]] (**ولا شيء من العقليات**) أي من الأمور التي تحكم[1] بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز، أو المراد أنه لا يبقىٰ معه شيء من الأمور التي تحكم بها العقل المعتد بها في الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا.

قوله (**ولخفاء هذا المعنىٰ**) أي وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، وهذا علة مقدمة علىٰ المعلول وهو قوله (**صرح بنقيض ذلك**). قوله (**علىٰ بعض الأغبياء**) جمع غبي وهو من لا فطنة عنده، وسمىٰ الشارح هذا البعض غبيا لأنه قد خفي عليه لزوم هذا التخليط فجعل المستحيل من متعلقات القدرة والإرادة. قوله (**فصرح**) أي ذلك البعض، وقوله (**بنقيض ذلك**) أي بنقيض نفي القصور، ونقيضه هو القصور أي النقض والفساد، وذلك لأنه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل.

---

(1) في م: يحكم.

فنقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل: «إنه تعالىٰ قادر أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر لكان عاجزا»..........



قوله (فنقل) أي ذلك البعض من الأغبياء. قوله (عن ابن حزم) هو أبو محمد علي بن حزم الظاهري الأندلسي(1)، كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذي ذكره المصنف وهو كتاب الفصل في الملل والنحل مجلدا نحو الثلاثين كراسا في الورق الكامل يرد فيه علىٰ سائر الفرق من النصارىٰ واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم، وأغلب حطه وتشنيعه فيه [م|194أ] علىٰ الأشاعرة والماتريدية أئمة أهل(2) السنة، وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش(3) بمصر، وله كتاب كبير في الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع فيه علىٰ الأئمة الأربعة لا سيما الإمام المجمع علىٰ جلالته إمامنا مالك وما زالت الأخيار تبتلىٰ بالأشرار،

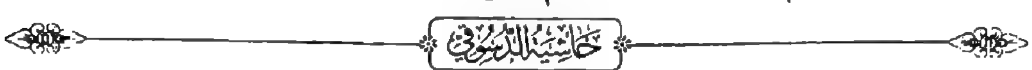
---

(1) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد (ت. 456هـ/ 1064م) عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلىٰ مذهبه، يقال لهم «الحزمية». ولد بقرطبة. وكانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلىٰ العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، بعيدا عن المصانعة. وانتقد كثيرا من العلماء والفقهاء، فتمالأوا علىٰ بغضه، وأجمعوا علىٰ تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته، فرحل إلىٰ بادية ليلة (من بلاد الأندلس) فتوفي فيها. رووا عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخطه أبيه من تآليفه نحو 400 مجلد، تشتمل علىٰ قريب من ثمانين ألف ورقة. وكان يقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. أشهر مصنفاته: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المحلىٰ، الناسخ والمنسوخ. الزركلي، الأعلام، 4/ 254.

(2) ساقط في م.

(3) هو محمد دِمِرْداش المحمدي الخلوتي الجركسي، شمس الدين أبو عبد الله (ت. 929هـ/ 1523م): متصوف مصري، عرّفه صاحب الكواكب بالمحدث، وسماه دمرداش من دون محمد.، قيل: كان من مماليك الأشرف قايتباي. سافر إلىٰ بلاد العجم وأقام مدة في تبريز. وعاد إلىٰ القاهرة فاشتهر بالصلاح وأنشأ زاوية وغيطا عرفا باسمه إلىٰ زمن قريب. وصنف تحفة الطلاب في التصوف تعرف برسالة الدمرداش، القول الفريد في معرفة التوحيد، مجمع الأسرار وكشف الأستار. الزركلي، الأعلام، 6/ 122.

فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم. وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدر، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز.........................


حاشية الدسوقي

ورأيت من ذلك الكتاب[1] جزءا ضخما، قال الشاوي: «وقد وجدت لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني[2] كتابا في رد هذا الكتاب الذي ألفه ابن حزم في الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة»[3].

قوله (**عقل هذا المبتدع**) أي الناقل عن ابن حزم وإنما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة.

إن قلت[4]: إنه لا يلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا إذ لا يلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها. قلت: ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه في مقام الموافقة والاستدلال. قوله (**التي لا تدخل تحت وهم**) أي التي لا يقبلها الوهم أي القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها وبعدم الذات العلية وثبوت الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى. قوله (**فلا يتوهم عاقل**) الأنسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلا عن عاقل. قوله (**لو كان القصور جاء من ناحية القدرة**) أي بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به، وأما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها، فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا.

---

(1) ساقط في م.

(2) هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني، ولد القيروان (310-386هـ)، وعمره 76 سنة. له: تهذيب العتيبية، التنبيه على القول في أولاد المرتدين، رسالة في أصول التوحيد، رسالة في الرد على القدرية ومناقضة رسالة البغدادي المعتزلي. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (دار الحديث- القاهرة، الطبعة: 1427هـ-2006م، 12/ 490.

(3) لعله في حاشية الشاوي على شرح أم البراهين للسنوسي لكن لم أقف عليه.

(4) في م: قلنا.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك..

حاشية الدسوقي

قوله (**وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني**) هو الإمام إبراهيم بن محمد الإسفرايني - بياء واحدة لا بالهمزة- كان فقيها عارفا متكلما أصوليا، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور. قوله (**أن أول إلخ**) في بعض النسخ: أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك إدريس وهذه [أ|76ب] النسخة ظاهرة، فأول اسم أن، وإدريس خبرها، أي أن أول شخص أخذ منه أي من كلامه هذا المبتدع ذلك إدريس، وفي نسخة: قصة إدريس، وعليها فتجعل ما واقعة على ما لا يعقل، وفي الكلام حذف مضاف لأجل صحة الحمل أي أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة إدريس، وفي نسخة: من قصة إدريس وعليها فمن زائدة أو المعنى أول كلام أخذ منه [م|94ب] هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب إدريس.

قوله (**هذا المبتدع**) المراد به ابن حزم، والمراد بأشياعه التابعون له في مقالته السابقة كبعض الأغبياء الناقلين عنه فيما تقدم.

إن قلت: كيف ينقل الإسفرايني عن ابن حزم مع أنه في رتبه أشياخه لأن الإسفرايني مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة. قلت: الإسفرايني وإن مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه في نحو اثنين وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهرت فيها كتب ابن حزم ووصلت للأستاذ خصوصا مع رئاسة ابن حزم، فإنه كان متقلدا بالوزارة كأبيه في الأندلس عاش من العمر ثمانية وأربعين سنة، ومات سنة خمس وستين وأربعمائة.

قوله (**بحسب فهمهم الركيك**) إنما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام إدريس على ظاهره إذ ظاهره أن الله قادر على إدخال الدنيا في القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال، فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل، وهذا دأبهم في الظواهر فإنهم يأخذون بها وإن خالفت الأدلة العقلية. وأما بحسب الفهم القريم فهو أن يقال: إنما قصد إدريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة.

من قصة إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث جاءه إبليس في صورة آدمي وهو يخيط ويقول في كل دخلة الإبرة وخرجتها: سبحان الله والحمد لله، فجاءه بقشرة بيضة فقاله: آلله تعالىٰ يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟، فقال له في جوابه: الله تعالىٰ قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة، ونَخَسَ إحدىٰ عينيه فصار أعور. قال: وهذا وإن لم يرو عن رسول الله ﷺ فقد ظهر وانتشر ظهورا لا يردّ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وهو يخيط**) حال من ضمير جاء، وقوله (**ويقول**) حال من ضمير يخيط فهي حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالا[1] مترادفة. قوله (**بقشرة بيضة**) متعلق بجاءه.

قوله (**في كل دخلة الإبرة وخرجتها**) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة، ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الإبرة ومرة عند خرجتها.

قوله (**آلله تعالىٰ قادر إلخ**) بهمزة الاستفهام. قوله (**إحدىٰ عينيه**) يحتمل اليمنىٰ واليسرىٰ، وإنما فعل به ذلك مع أن الأنسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال إطفاء نور الإيمان فناسب أن يجازىٰ بطفيء نور بصره. قوله (**وهذا**) أي ما ذُكر من القصة. قوله (**فقد ظهر وانتشر**) أي نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين أسلموا مثل كعب الأحبار[2] وعبد الله بن سلام[3].

---

(1) ساقط في م.

(2) هو كعب بن ماتع بن ذي هجن الحميري، أبو إسحاق (ت.32هـ): تابعي. كان في الجاهلية من كبار علماء اليهود في اليمن، وأسلم في زمن أبي بكر، وقدم المدينة في دولة عمر، فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيرا من إخبار الأمم الغابرة، وأخذ هو من الكتاب والسنة عن الصحابة. وخرج إلىٰ الشام، فسكن حمص، وتوفي فيها، عن مئة وأربع ستين. الزركلي، الأعلام، 5/ 228.

(3) هو عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي: أبو يوسف (ت. 43هـ): صحابي، قيل: إنه من نسل يوسف بن يعقوب. أسلم عند قدوم النبي ﷺ المدينة، وكان اسمه الحصين فسماه رسول الله ﷺ عبد الله. وفيه الآية: وشهد شاهد من بني إسرائيل، والآية: ومن عنده علم الكتاب. وشهد مع عمر فتح بيت المقدس والجابية. ولما كانت الفتنة بين علي ومعاوية، اتخذ سيفا من خشب، واعتزلها. وأقام بالمدينة إلىٰ أن مات. له 25 حديثا. الزركلي، الأعلام، 4/ 90.

فقال: وقد أخذ أبو الحسن الأشعرىٰ من جواب إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس، وأوضح هذا الجواب فقال: إن أراد السائل أن الدنيا علىٰ ما هي عليه والقشرة علىٰ ما هي عليه فلم يقل ما يعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحد، و إن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها أو يكبر القشرةَ قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها فلعمرىٰ الله تعالىٰ قادر علىٰ ذلك وعلىٰ أكثر منه، قال بعض المشايخ: وإنما لم يفصل إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ الجواب هكذا لأن السائل معاند متعنت، ولهذا عاقبه علىٰ هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله. ....

حاشية الدسوقي

قوله (قال) أي الأستاذ أبو إسحاق. قوله (في مسائل كثيرة) أي مثل الله قادر علىٰ إدخال البلد في حلقة الخاتم أو في سم الخياط إلخ. قوله (فلم يقل ما يعقل) أي فلم يسأل عن شيء معقول لأن الأجسام إلخ. قوله (فإن الأجسام الكثيرة إلخ) أشار(1) إلىٰ أن المراد بالدنيا في سؤال إبليس [م|195] الأجسام الكثيرة وهذا أحد إطلاقاتها، وقد تطلق علىٰ الفراغ الذي بين السماء والأرض، وقد تطلق علىٰ الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها.

قوله (وتكون في حيز واحد) أي مكان واحد يعني صغيرا. قوله (قدر القشرة) أي قدر جرم القشرة بحيث [أ|177] تدخل في القشرة بأن تكون أقل منها، والمراد به(2) يصغرها كلها بحيث ترد كلها لجوهر فرد لا أنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد. قوله (فلعمري) أي فلحياتي، والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم إذ الأكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهي عنه.

قوله (قال بعض المشايخ) قال يس: «لعل المراد به الزركشي»(3). قوله (متعنت) أي طالب عنت المسؤول ومشقته لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف علىٰ الصواب.

قوله (ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغي للمسؤول أن ينظر في سؤال السائل، فإن كان مسترشدا أرشده وبين له مطلوبه، وإن كان متعنتا فإنه لا يفصح له عن المراد.

قوله (وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد علىٰ السائل المتعنت، وإلا فلا يجوز في الشريعة المحمدية فعل ذلك النخس مع أحد إلا بحقه. نعم إن كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فضلا عن عينه.

---

(1) في م: إشارة. (2) في م: أنه. (3) لم أقف عليه.



العِلْمُ

(ص) وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ ....

حاشية الدسوقي

مبحث العِلْمُ

قوله (والعلم إلخ) اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الأمور له أزلا، فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحي قديم لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم ولا يجري على قياسه الإرادة لأن وجود الإرادة مع عدم تعيينها لشيء لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفي العلم والإرادة، فإن من لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله انتهى.

وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذي علمه الله في الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق بعدمه في ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال.

وذكر بعضهم أن للعلم تعلقين؛ تنجيزي قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل، وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالممكنات [م95ب] عند وجوداتها. ألا ترى أن علم الله بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه أنه لم يدخلها، وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل إليه تعالى في الأزل، وذلك لأنه إذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل. فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذي عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ما ثبت له في الأزل من[1] الانكشاف وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجددا والتجدد إنما هو في المعلوم لا في العلم.

---

(1) في أ: في.

بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ وَالجَائِزَاتِ وَالمُسْتَحِيلاَتِ. ....

حاشية الدسوقي

والحاصل أن العلم واحد وليس له إلا وجه واحد، والتعبير بيكون أو كان إنما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فإنه واحد، فالعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله في الأول وحصوله في الثاني مثلا إذا كان[1] في الأحد، فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهي قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون وبعده يعبر عنها بأنها كانت، فالاختلاف في الجملة[2] لا في علمنا له. إذا علمت ذلك فقول المصنف (**المتعلق**) أي أزلا تعلقا تنجيزيا.

قوله (**بجميع الواجبات**) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته، والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها [أ77ب] إذ كل صفة [تتعلق وليست][3] من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها، ولو حذف المصنف لفظ (**جميع**) كان أولىٰ لأنها توهم حصر ما وجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد. قوله (**الواجبات والجائزات والمستحيلات**) نعوت لمحذوف أي بجميع الأمور الواجبات إلخ، وإنما لم يقدر ذلك المحذوف الأحكام ويكون إشارة إلىٰ تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلي لأن العلم لا يختص تعلقه بالأحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة.

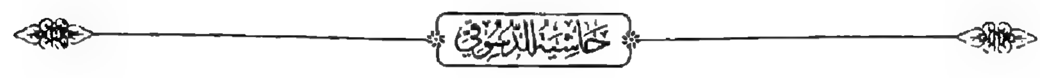
واعلم أن علمه بالأحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقي، وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصوري وليس علمه تعالىٰ تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما علىٰ حصول ما لم يكن حاصلا، وهذا محال في حقه تعالىٰ بل علمه تعالىٰ حضوري، وقوله (**المتعلق بجميع الواجبات**) أي كذاته وصفاته.

وقوله (**والجائزات**) أي كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها وبعثة الرسل.

---

(1) في م: كنا. (2) في م: الجمعة. (3) في م: ليست.

(ش) العلم هو صفة ....



وقوله (والمستحيلات) [م/196] أي كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك وإلا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل، وليس في قولنا: إنه لا يعلم ثبوت ذلك نفي للعلم من أصله حتىٰ يلزم منه محال، ولا تقصير للعلم بإخراج بعض متعلقاته حتىٰ يكون محالا أيضا بل هو نفي لتسمية الجهل علما لأن العلم ينكشف به الأمر علىٰ ما هو عليه فهو تابع للمعلوم، فلا يدخل فيه شيء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل، ولا يخرج عنه شيء بوجه الصواب والحق وإلا كان قصورا في العلم بإخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل.

والحاصل أن العلم متعلق بكل أمر علىٰ الوجه اللائق، ونفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال. وإذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولىٰ يعلم الشيء علىٰ ما هو عليه فيعلم الحق أنه حق، ويعلم الباطل أنه باطل، ويعلم الواجب أنه لا ينتفي، والمستحيل أنه لا يثبت، والممكن أنه ممكن، وجميع ما يتطرق إليه من أوجه الجواز، ويعلم أن الواقع منها [الشيء الأمر][1] الفلاني وإن غيره لم يقع، ويعلم أنه متصف بالعشرين صفة وبكمالات لا نهاية لها، ويعلم أنه ليس متصفا بأضدادها، وأنه لا زوجة له ولا ولد، ولا يعلم أنه متصف بأضدادها، ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وما ماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم.

قوله (العلم هو صفة إلخ) اعلم أن الناس اختلفوا في العلم هل يحد أو لا،

فقال بعضهم: إنه لا يحد لظهوره لأنه كاشف لغيره فهو غني عن أن يظهره غيره،

وقال بعضهم: إنه لا يحد لعسره لأنه لم يحد بحد إلا نوزع فيه،

(1) في م: الوجه.

ينكشف بها ما تتعلق به انكشافا......................................

حاشية الدسوقي

والقائلون إنه يحد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول، قال ابن الحاجب: «أصح الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض»[1]، وهو الذي نقل عن ابن زكري[2] ويقرب منه تعريف المصنف. وقوله (صفة) جنس في التعريف شامل لجميع الصفات، وقوله (**ينكشف بها ما تتعلق به**) مخرج للصفات المتعلقة التي لا تقتضي الانكشاف كالقدرة والإرادة لأنهما صفتا تأثير كما مر وللصفات التي لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من التام فلذا أتىٰ بقوله (**انكشافا لا يحتمل النقيض**) لأجل إخراج الظن والشك والوهم [أ|78أ] والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أو غير مطابق لأن متعلقاتها تحتمل النقيض، وقوله [م|96ب] (**لا يحتمل**) أي لا يحتمل ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه. وقوله (بوجه من الوجوه) أي لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك، وأشار بهذا إلىٰ أن العلم تلزمه أمور ثلاثة؛ الجزم والمطابقة والثبات، فالعالم بالشيء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع، فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولا لأجل تشكيك مشكك لأجل الثبات.

---

(1) شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تح: محمد مظهر بقا، السعودية: دار المدني، 1406هـ/ 1986م، 1/ 44؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولىٰ: 1999م/ 1419هـ)، 1/ 265.

(2) أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني: علامة تلمسان ومفتيها في زمنه، أصولي، بياني، من أكابر فقهاء المالكية. كان في أول أمره حائكا يعمل بنصف دينار، فرآه العلامة أحمد بن زاغو، فأعجبه ذكاؤه، فقال له: مثلك يشتغل بالعلم لا بالحياكة، وذهب الىٰ أمه- وكانت أيما- وتعهد لها بأن يعطيها في كل شهر نصف دينار وأن يفقه ولدها ويؤدبه، فرضيت. واستمر يشتغل بالعلم إلىٰ أن نبغ واشتهر. وقد أخذ عن الإمام ابن مرزوق والعلامة قاسم العقباني وغيرهما بالإضافة إلىٰ ابن زاغو. وأخذ عنه جماعة منهم الإمام أحمد زروق وحفيد الحفيد ابن مرزوق. قال الونشريسي: " توفي في صفر سنة تسع وتسعين وثمانمائة"، وقال تلميذه أحمد بن أطاع الله: " توفي سنة تسعمائة". عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتىٰ عصر الحاضر، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980م، 159. قال ابن زكري: وحد العلم للمنتبه، صفة أوجبت لمن قامت به، تمييزه لا احتمال الضد، فيدخل الإدراك في ذا الحد. انظر: ابن زكري، المنظومة بشرح المنجور، 1/ 708.

لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، ....

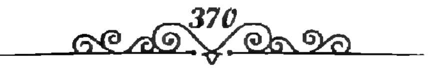
حاشية الدسوقي

وقوله (لا يحتمل النقيض) أي عند العالم، أما عند غيره فلا إذ كثيرا ما يعلم الإنسان شيئا ويتردد فيه غيره أو ينفيه. قوله (ينكشف إلخ) المراد بالانكشاف التمييز والاتضاح لا يقال: إن التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف لأن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لا يناسب علم الله لأنا نقول: الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولا دلالة لها عليه، فكأنه قيل: صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به كذا قيل، وأنت خبير بأن الفعل هنا وإن كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف إلا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث إيضاح بعد خفاء، وهذا وإن ناسب العلم الحادث لا يناسب علم الله لأن علم الباري منزه عن ذلك، فاللائق أن يقال: صفة لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء، وأورد على تعريف المصنف بأنه غير مانع لشموله للسمع والبصر.

وأجيب بأن المراد بقوله (ما تتعلق به) أي المذكور سابقا في المتن، وحينئذ فلا يدخل السمع والبصر، أو بأنه لا ضرر في شمول التعريف لهما لأنهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قد مشى على ذلك القول، ولا يقال: يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالشمول عن الشامل لأن مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لأن استخراج الجزئيات من الكليات عسير والجهل في هذا العلم خطره كبير على أنه يمكن أن المصنف مر في المتن على قول وفي الشرح على قول آخر.

والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لا يرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ما ينكشف بالعلم، وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه [م|197] أو لا فلا، قولان للأشعري وغيره من أهل الحق، فشمول التعريف لهما مبني على القول الأول، ثم إن قوله (ينكشق بها ما تتعلق به) مراده أنه ينكشف بها لمن قامت به الأمور التي تتعلق به، فخرج الكلام فإنه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع ما يقال: إن التعريف المذكور صادق بالكلام إذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المدلول مع أنه لا يسمى علما، والدليل على هذا المراد(1) الإتيان بباء السببية

(1) ساقط في أ.



فمعنىٰ قولنا (الْمُتَعَلِّقُ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ الخ) أن جميع هذه أمور منكشفة لعلمه تعالىٰ ومتضحة له تعالىٰ أزلا وأبدا..

حاشية الدسوقي

في قوله (ينكشف بها) فإنها تدل علىٰ أن الصفة سبب وعلة في الانكشاف، والعلة إنما توجب الحكم لمن قامت به، وأنت خبير بأن صريح هذا الجواب أن المتكلم لا ينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح إذ المولىٰ جَلَّجَلَالُهُ يدل كلامه علىٰ أمور لا نهاية لها وتنكشف له منه، فالأولىٰ أن يقال: إن مراد الصنف بقوله (ينكشف بها ما تتعلق به) أي[1] لمن قامت به فقط، فخرج الكلام فإنه صفة ينكشف [أ|78ب] بها ما تتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه، وبهذا الجواب الذي أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب به[2] أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للإنسان فإن كلا منهما صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المعرف، ولا يسميان علما وذلك لأن الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع.

قوله (ما تتعلق به) أي وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم، والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث.

فإن قلت: لم قال: ينكشف بها ما تتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه في القدرة والإرادة، وحينئذ يكون في التعريف خفاء. قلت: قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث، ولا ضرر في اجتماعهما في التعريف لأنه رسم. وأما قولك: وحينئذ يكون في التعريف خفاء فجوابه أن الخفاء القادح في التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذي هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات إذ هو رسم كما تقدم، وخفاء المتعلق لا يضر.

قوله (فمعنىٰ قولنا إلخ) هذا تفريع علىٰ تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم أنه لا يلزم من مجرد التعلق إيضاح جميع [م|97ب] تلك الأمور. قوله (لعلمه تعالىٰ) اللام إما للتعليل، وفي الكلام حذف أي منكشفة لذاته لأجل علمه أو للتعدية، ومعنىٰ انكشافها للعلم كونها من متعلقاته.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.



بلا تأمل ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون في نفس الأمر على خلاف ما علِمَه عَزَّوَجَلَّ..

حاشية الدسوقي

قوله (**بلا تأمل ولا استدلال**) أي وحينئذ فليس علم المولىٰ نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا، والثلاثة مترادفة وذلك لأنه يلزم عليها سبق الجهل، ويطلق الاكتسابي أيضا علىٰ ما حصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وأبصار وكما لا يقال: لعلم المولىٰ إنه نظري، لا يقال له أيضا: إنه بديهي لأنه من بده الأمر النفس إذا أتاها بغتة وهو حادث يسبقه الجهل، ولا ضروري وهو ظاهر إن فسر بما قارنه ضرورة وحاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك. أما إن فسر بما لا يتوقف علىٰ دليل فهو صحيح في حقه تعالىٰ إلا أن اللفظ لا يطلق لئلا يوهم المعنىٰ الأول.

قوله (**لا يمكن أن تكون**) أي تلك الأمور المنكشفة علىٰ أن تكون بالتاء الفوقية أو العلم أو الإيضاح علىٰ أنه بالياء التحتية.

قوله (**في نفس الأمر**) قيل: هو علم الله، وقيل: اللوح المحفوظ، وقيل: نفس الأمر نفس الشيء، فالأمر هو الشيء، ومعنىٰ كون الشيء موجودا في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر.





(ص) وَالحَيَاةُ وَهِيَ لا تَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ. (ش) والحياة: صفة تصحح لمن قامت به ....

حاشية الدسوقي

مبحث الحياة

قوله (وهي لا تتعلق بشيء) اعترض بأن الشيء يختص بالموجود عند أهل هذا الفن، وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لأنهم استقروا كمالاته تعالىٰ فلم يجدوا منها ما يتعلق بالمعدوم دون الموجود، فكان الأولىٰ أن يقول: وهي لا تتعلق أصلا، أو يبدل شيئا بأمر فيقول: وهي لا تتعلق بأمر، ولفظ أمر يفيد التعميم، وقد أجيب عنه بأن المراد بالشيء مدلوله اللغوي وهو المفهوم، فكأنه قال: لا تتعلق بمفهوم وهو يعم الموجود والمعدوم. قوله (الحياة صفة إلخ) أي الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة، فهو رسم شامل لهما فصفة جنسٌ، و(تصحح) وما بعده فصل مخرج لغيرها من الصفات. قوله (تصحح) أي تجوز، فهي شرط عقلي يلزم من عدمها عدم الإدراك ولا يلزم من وجودها وجود [أ|79] الإدراك ولا عدمه، والتجويز عدم الاستحالة أي أنه عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بالإدراك، فالاتصاف به عند [م|98] وجودها ممكن بالإمكان العام الشامل للواجب والمستوي الطرفين، فيجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالمستوي بالنسبة إلينا بمعنىٰ الواجب في حق القديم.

والحاصل أن تصحح الواقعة في التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالىٰ أن يتصف بالإدراك أزلا وأبدا لأن كل ما صح في حقه تعالىٰ فهو واجب، وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالإدراك كما إذا كنا في حالة الصحو، وأما في حالة النوم ونحوه فيفقد الإدراك وإن كانت الحياة موجودة.

قوله (لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة إنما توجب حكمها لمن قامت به فالإخراج صفة لم تكن كذلك.

أن يتصف بالإدراك. ومعنى كونها (لا تَتَعَلَّقُ بِشَيءٍ) أنها لا تقتضي أمرا زائدا على القيام بمحلها، والصفة المتعلقة هي التي تقتضي أمرا زائدا على ذلك. ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يُعلم به وكذا القدرة والإرادة ونحوهما. وبالجملة فجميع صفات المعاني متعلقة أي طالبة لزائد على القيام بمحلها ....

حاشية الدسوقي

قوله (أن يتصف بالإدراك) [إنما قال: أن يتصف بالإدراك ولم يقل: أن يدرك لأن الذي من لوازم الحياة صحة الإدراك لا الإدراك نفسه، وشمل قوله][1] الإدراك العلم والسمع والبصر وإدراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به.

فإن قلت: مقتضى التعريف أن الحياة ليست شرطا في غير الإدراك من الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط في الإدراك وهو العلم والسمع والبصر هي شرط أيضا في القدرة والإرادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها. وأجيب بأن ذكر الإدراك في التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهي شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لأن الإدراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا، فلا يكون ذكره في التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو مشهور عند جمهور الأصوليين. سلمنا أن له مفهوما وأنه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم، وذلك لأن الإدراك لازم للقدرة والإرادة والكلام وهي ملزومة له، وما كان شرطا في اللازم فهو شرط في الملزوم.

قوله (لا تقتضي) أي لا تستلزم. قوله (بعد قيامه بمحله يطلب إلخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج إذ لا ترتيب في الخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلا منهما أزلي، أما قيامها بمحلها فظاهر، وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلي لا تنجيزي حادث على الحق. وقوله (يطلب إلخ) قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك، فالأولى أن يفسر بالاستلزام وإن كان يمكن أن يقال: مراده بقوله (يطلب أمرا) أي من طلب الملزوم للازمه، فرجع الأمر إلى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام. قوله (فجميع صفات المعاني) أي القديمة، [م|98ب] أما المعاني الحادثة فمنها ما يتعلق، ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد.

(1) ساقط في م.

سوى الحياة. وهذا التعلق نفسي لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضا. ...

حاشية الدسوقي

قوله (سوى الحياة) أي وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعاني.

قوله (نفسي لتلك الصفات) أي فلا توجد تلك الصفات في الخارج بدونه، وحينئذ فهو واجب أزلي.

وقوله (كما أن قيامها بالذات نفسي) أي لأن تلك الصفات لا توجد في الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات، وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعري ويشكل بنفيه الأحوال، وقيل: إن كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتباري وإنه من النسب والإضافات، وقيل: إنه من مواقف العقول أي لا يعلمه إلا الله، وقيل: إن التعلق صفة وجودية، ورد بلزوم قيام المعني بالمعنى. ثم إن التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم [أ79ب] لا الحادث لتحقق الصفة بدونه في الخارج أزلا وأبدا، والتعلق القديم يشمل التنجيزي القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام على ما يأتي، ويشمل الصلوحي بالنسبة للقدرة والإرادة وليس خاصا بالصلوحي خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا.

قوله (المتعلقان بجميع الموجودات) اعلم أن لهما ثلاثة تعلقات؛

فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزي قديم،

وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزي حادث، ولا يلزم على تأخر التنجيزي الحادث بالنسبة لهما وجود ضد هما قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان إلا بالموجود، فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودها عمي ولا صم بالنسبة إليها بخلاف العلم فإنه يتعلق بكل موجود وكل معدوم، فإثبات التنجيزي الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما في الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحي قديم.

حاشية الدسوقي

فقوله (**المتعلقان**) أي تعلقا تنجيزيا وصلاحيا قديمين، وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذي قلناه، وذكر المصنف هنا حيث قال (**المتعلقان**) وأنث سابقا عند الإجمال حيث قال (**سبع تسمى إلخ**) مراعاة لجهة الصفة والوصف، فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين.

وقوله (**بجميع الموجودات**) أي حتى أنفسهما، فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره، ويبصر [م|199] ببصره أي وينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه، وخرجت بقوله (**الموجودات**) الأمور العدمية كالسلوب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها.

إن قلت: إذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغني عن الآخر، وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى. وفي قوله (**المتعلقان بجميع الموجودات**) رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصها ببعض الموجودات فيختص السمع بالأصوات والبصر بالأجرام والأعراض قياسا للغائب على الشاهد.



السَمْعُ وَالبَصَرُ

(ص) وَالسَّمْعُ وَالبَصَرُ المُتَعَلِّقَانِ بِجَمِيعِ المَوْجُودَاتِ. (ش) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيءُ ويتضح كالعلم، ....

حاشية الدسوقي

مبحث السمع والبصر

قوله (السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين؛ أحدهما للسمع والآخر للبصر، فكأنه يقول: السمع صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم، والبصر صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم، لكنه سلك مسلك الاختصار وأتىٰ بهذا الكلام المتضمن للتعريفين.

وقوله (في كل من التعريفين) صفة جنس في التعريف ليشمل سائر الصفات.

وقوله (ينكشف بهما) فصل أخرج به ما عدا صفة العلم وما عدا صفة البصر إن كان التعريف للسمع وما عدا صفة السمع إن كان التعريف للبصر.

وقوله (الشيء) أي الموجود، فصل أخرج به العلم إذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم، [وإخراج العلم بهذا القيد بناء علىٰ أنهما ليسا نوعين من العلم وإلا فالقيد لبيان الواقع][(1)].

وقوله (كالعلم) تشبيه في الاتضاح أي اتضاحا تاما كالاتضاح في العلم، وإنما لم يكن قول الشارح (صفتان ينكشف إلخ) [180/أ] تعريفا واحدا لهما لأن القصد بالتعريف تميز كل واحد منهما عن الآخر، والتشريك مناف لذلك لأن الحد لا يقبل إلا أفراد المحدود كما هو معلوم.

فإن قلت: إن تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل علىٰ اتحادهما في الخاصة وهي انكشاف جميع الموجودات بهما، وحينئذ فكل واحد منهما داخل في تعريف الآخر،

---

(1) ساقط في م.

إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم ....

حاشية الدسوقي

فيكون كل من التعرفين غير مانع، وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا[1]. قلت: ما ذكرته من دخول كل في تعريف الآخر مسلم والعذر في عدم تعريف كل واحد[2] منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات، فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما في الصفة والخاصة والعقل حيث لم [م|99ب] يدرك الكنه التجأ إلى السمع، والسمع إنما دل على مجرد إثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييز هما عن غير هما من بقية صفات المعاني كالقدرة والإرادة ونحوهما لا تمييز أحدهما عن الآخر، والأقدمون من المناطقة لا يشترطون في التعريف المساواة، فيجوز عندهم التعريف بالأعم.

قوله (إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال: إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم يلزم تحصيل الحاصل لأن الموجودات إذا انكشفت بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل. فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل، فورد عليه أن هذا يتضح بهما ما لم يتضح بالعلم كما في حق الشاهد مع أن علم الباري لا يخرج عنه معلوم، دفع الشارح ذلك بقوله (بمعنى أنه ليس عينه).

والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر، فالانكشاف في الثلاثة متغاير.

قوله (وذلك) أي التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم.

---

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في أ.

في الشاهد ضرورة ومتعلَّقهما أخص من متعلَّق العلم فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئيا. ونبه بقوله (بِجَمِيعِ المَوْجُودَاتِ) على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق، إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأصوات ....

حاشية الدسوقي

والحاصل بهما معلوم في الشاهد أي فيما نشاهده من الخلق، فإن العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها، والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعالم بهما لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر، وهذه الجملة التي في المعنى كالعلة لنفي العينية، وفيها إشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم، وإلى هذا المعنى وما قبله أشار في الكبرى بقوله «ولا يستغني بكونه عالما عن كونه سميعا بصيرا لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل»[1]، لا يقال قوله **(وذلك معلوم في الشاهد)** فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح لأنا نقول: إنما أتى بهذا تقريبا للفهم لا إثباتا للحكم حتى يرد انتهى.

قوله (ضرورة) أي حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أي وجوب أو ضروريا أي واجبا لا يقبل الانتفاء. قوله (إلا جزئيا) أي بحيث يقال: بعض ما يتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر. قوله **(مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق)** [م|100أ] أي ويلزم منه المخالفة في الحقيقة وإن اشتركا في أن كل صفة يحصل بها الانكشاف، ووجه لزوم المخالفة في الحقيقة للمخالفة [أ|80ب] في التعلق أن عموم التعلق في سمعه وبصره واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فإنه لا يجب لهما عموم التعلق، والمثلان لا يختلفان فيما يجب. قوله **(إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأصوات)** أي ومن غير العادة، قد يتعلق سمعنا بغير الأصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، وقوله **(وهي الأصوات)** الضمير لبعض الموجودات، وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه.

---

(1) الديماني، شرح العقيدة الكبرى، 18.

في جهة مخصوصة وعلىٰ وجه مخصوص من عدم البعد والقرب جدا، وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات ....



قوله **(وعلىٰ وجه مخصوص)** خبر لمبتدأ محذوف، أي وذلك التعلق كائن علىٰ وجه مخصوص، أو خبر لكان المحذوفة، أي ويكون ذلك التعلق عادة علىٰ وجه مخصوص.

قوله **(من عدم البعد والسر)** هذا بيان للوجه المخصوص. وقوله **(جدا)** يرجع لكل من البعد والإسرار، فإن كان هناك بعد أو إسرار كان ذلك مانعا من سماعها، ولا يتقيد سماع الصوت بكونه في جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا، بخلاف المرئي فإن أبصاره مشروط بكونه في جهة الأمام.

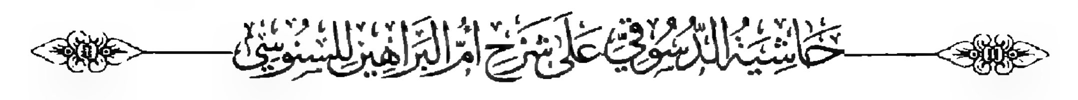
قوله **(وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات)** وأما بعض الآخر كالملائكة والجن فعدم إيصارنا له لعدم تعلق قدرة المولىٰ بإبصارنا له[1]، ولا يقال: إن عدم الإبصار لمانع وإلا لزم التسلسل، وذلك لأن المانع موجود يصح أن يرىٰ فيكون المانع من أبصارنا له لمانع آخر وهلم جرا، فيلزم التسلسل إن استمرت سلسلة الموانع، أو الدور إن كان المانع من أبصار المانع الأخير المانع الأول.

إن قلت: إن عدم أبصارنا للبعض المانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره، وحينئذ فلا يلزم التسلسل في الموانع. قلت: لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرىٰ، وهذا يقدح في طرد العلة، فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية، وهذا المانع موجود ولا يرىٰ لكون المنع [صفة نفسية][2] له وإن فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به ويراه غيره فصار مرئيا في الجملة فلم يقدح في طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لا تختلف [م|100ب] ولا تتخلف.

---

(1) زيادة: أو لتعلقها بعدمه علىٰ الخلاف السابق.

(2) في م: وصفا نفسيا.



وهي الأجسام وألوانها وأكوانها في جهة مخصوصة ....

حاشية الدسوقي

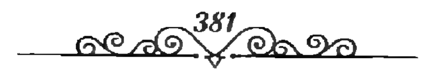
واعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالأصوات وبصرنا بالأجسام وألوانها وأكوانها أمر عادي فقط لا عقلي والمولىٰ سبحانه قادر علىٰ عكس ذلك، فيجوز أن يخرق الله العادة ويتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر، أو يتعلق كل منهما بكل موجود لأن المصحح للإدراك هو الوجود.

قوله (**وهي الأجسام**) جمع جسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر، وهو المتحيز القابل للقسمة، وقضيته أن الجوهر الفرد لا يرىٰ وهو كذلك أي لا يرىٰ بحسب العادة، وما ذكره الشارح من أن المرئي هو الأجسام والألوان معا لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين: المرئي الألوان فقط. قوله (**وأكوانها**) الأكوان عندهم أربعة: الحركة، والسكون، والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث، والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يخللهما ثالث. وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة الأمور موجودة وأنها ترىٰ، والذي عليه المحققون أن الذي يرىٰ من هذه الأربعة الحركة والسكون. وأما الاجتماع والافتراق فأمران اعتباريان لا وجود لهما فلا يري، فالمرئي الجسمان المجتمعان أو المفترقان لا نفس اجتماعهما [181/أ] أو افتراقهما.

فإن قلت: إن الحركة قد فسرت بأنها الكون الأول في الحيز الثاني، والسكون بأنه الكون الثاني في الحيز الأول، فقد فسرا بالكون كما فسر به الاجتماع والافتراق، فما وجه جعل الحركة والسكون موجودتين دون الاجتماع والافتراق؟ قلت: الكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة[1] الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون، ومنه ما لم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق، والمراد بالكون الحصول كذا قرر شيخنا.

قوله (**في جهة مخصوصة**) أي وهي جهة الأمام.

(1) في م: لجهة.



وعلىٰ صفة مخصوصة، وأما سمع مولانا جلّ و عزّ وبصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا، فيسمع عَزَّوَجَلَّ ويرىٰ في أزله ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرىٰ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وعلىٰ صفة مخصوصة**) أي من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا، فالقرب والبعد جدا مانعان من الأبصار للأجسام وألوانها. قوله (**فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا**) أي لكن تعلقهما بالقديم تعلقا تنجيزيا قديما، وبالحادث تعلقا صلوحيا قديما، وتعلقا تنجيزيا حادثا كما مر. قوله (**في أزله ذاته**) تنازعهما كل من يسمع ويرىٰ، والأزل هو عدم الأولية، وحينئذ فالظرفية مجازية. قوله (**وصفاته الوجودية**) أي لا الأحوال ولا الأمور [م101أ] الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده. قوله (**فيما لا يزال**) هو ما قابل الأزل، ومبدأه خفي تقف عنده العقول، [فلا يعلمه إلا الله](1). قوله (**مع ذلك**) أي مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية في الأزل ذوات الكائنات. والحاصل أنه تعالىٰ في الأزل سامع وراء لذاته وصفاته وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها.

قال بعضهم: جاء يهودي إلىٰ إشبيلية من علىٰ مسافة عشرة أيام إلىٰ أبي عبد الله محمد بن الخليل(2) وذكر اليهودي أنه ما جاء إلا لأجل مسألة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودي: أتقولون: إن الباري قديم؟ فقال له الشيخ المذكور: نعم. فقال: سمعه قديم؟

---

(1) ساقط في أ.

(2) والصحيح ابنه وهو عمر بن محمد بن حمد بن خليل، أبو علي، السكونيّ (ت. 717هـ/ 1317م): مقرئ، من فقهاء المالكية. شبيلي نزل بتونس. له كتب منها: التميز لما أودعه الزمخشريّ من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز صدّره بمقدمة في التوحيد، كتاب الأربعين مسألة في أصول الدين علىٰ مذهب أهل السنَّة، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، شرح علىٰ منظومة الأقصري في التوحيد، المنهج المشرق في الاعتراض علىٰ كثير من أهل المنطق. الزركلي، الأعلام، 5/ 63.

كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها.



حاشية الدسوقي

فقال الشيخ: نعم قال: فبما ذا تعلق سمعه قبل خلق[1] الخلق وأصواتهم وكلامهم؟ فقال: تعلق سمعه القديم بكلامه القديم، فبادر اليهودي وقبل يده فقال له الشيخ: وأزيدك أختها وهي أن رؤية الله تعالىٰ قديمة أي بصره وتعلق في الأزل بذاته وصفاته القديمة.

قوله (**كانت من قبيل الأصوات**) أي كانت الكائنات من قبيل الأصوات أو غيرها.

وقوله (**أجساما**) أي كان غير الأصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا، أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالأضواء.



(1) ساقط في م.

الكَلَامُ

(ص) وَالْكَلَامُ الَّذِي لَيْسَ بِحَرْفٍ، وَلَا صَوْتٍ، ....

حاشية الدسوقي

مبحث الكلام

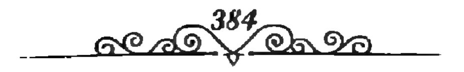
قوله (والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته إلىٰ ستة أنواع وذلك لأنه:

- باعتبار دلالته علىٰ طلب الفعل أمر،
- وباعتبار دلالته علىٰ طلب الترك نهي،
- وباعتبار دلالته علىٰ معنىٰ مطابق للواقع خبر،
- وباعتبار دلالته علىٰ طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار،
- وباعتبار دلالته علىٰ ثواب مستقبل وعد،
- وباعتبار دلالته علىٰ وقوع عذاب مستقبل وعيد.

وتنوعه لهذه الأنواع اعتباري كما علمت لا حقيقي. وإذا علمت ذلك فاعلم أن للكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته في الأزل علىٰ معنىٰ مطابق للواقع، وعلىٰ طلب العلم وعلىٰ ثواب مستقبل وعلىٰ توقع عذاب كما تقدم. وأما تعلقه[1] باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزي حادث عند وجود المأمور والمنهي وهو فعل طلب الفعل من الأول وطلب الترك من الثاني وصلوحي قديم وهو صلاحيته في الأزل للدلالة علىٰ طلب الفعل والترك ممن سيوجد.

قوله (الذي ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص [م|101ب] من الصوت، ولما كان لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ذكر العام بعده وإنما كان [أ|81ب] الصوت أعم من الحرف لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه بشيء تسمىٰ صوتا سواء انحبس في مخرج من مخارج الحروف أو في غير ذلك إلا أنه إن انحبس في مخرج،

(1) ساقط في أ.



وَيَتَعَلَّقُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْعِلْمُ مِنَ الْمُتَعَلَّقَاتِ.............................

حاشية الدسوقي

قيل: للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت، وإن انحبس في غير مخرج قيل: للكيفية صوت فقط.

قوله (**ويتعلق إلخ**) إنما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال: في القدرة والإرادة والسمع والبصر المتعلقان وفي العلم المتعلق تفننًا، وأشار المصنف بهذا إلى أن الكلام مساو للعلم في المتعلَّق -بالفتح- لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به، والمولى عالم في الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وإن تساويا في المتعلق إلا أنهما مختلفان في التعلق لأن تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة، فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز، فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمهان من قوله: ﴿أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾(1)، ويفهم منه أنهما واجبتان لا يقبل واحد منهما الانتفاء، ويفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾(2)، ويفهم منه الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾(3).

فإن قلت: ما ذكره المصنف من أن الكلام متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلي ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه، فالعلم إذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن الشيء الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه وما نهي عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهي بعدم وقوعه.

---

(1) طه: 14.

(2) المائدة: 73.

(3) الصافات: 96.

(ش) كلام الله تعالىٰ: القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت و لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ....

حاشية الدسوقي

وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كإيمان أبي جهل فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا للعلم دون الأمر، وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام. فالجواب أن الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه، فليس تعلقه منحصرا في تعلق [م|102أ] الأمر، فكلامه تعالىٰ وإن كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا [أو نهيا][1]، وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الأزلي بوجه من وجوه تعلقاته، ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام في تعلق الأمر، والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الأمر.

قوله (القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنىٰ الألفاظ التي نقرؤها، فإنه ليس صفة أزلية إلخ بل حادثة وكل منهما يقال له: كلام [الله تعالىٰ][2] وقرآن بالاشتراك كما يأتي.

قوله (صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه إذ يصدق علىٰ كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت، فكان الأولىٰ أن يزيد في التعريف: دالة علىٰ جميع الأمور لأجل[3] إخراج بقية الصفات. قوله (**ولا يقبل العدم**) أي المطلق وهي ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير [المولىٰ أبكم][4] أو معها. قوله (وما في معناه) أي وما هو ملتبس بمعناه أي بمعنىٰ [أ|182] العدم.

وقوله (من السكوت) بيان لما في معنىٰ العدم، وإنما جعل السكوت في معنىٰ العدم لأن السكوت عدم مقيد لأنه ترك التكلم مع القدرة عليه. وإذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنىٰ كلم الله موسىٰ تكليما[5] أنه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ولا أنه بعد ما كلمه سكت وإنما المعنىٰ أنه أزال الحجاب عن موسىٰ وخلق له سمعا وقواه حتىٰ أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م. (3) في م: ل. (4) ساقط في م.

(5) مقتبس من قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ النساء: 164.

ولا التبعيضَ ولا التقديمَ ولا التأخيرَ، ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لا نهاية لها وهو الذي عُبِّر عنه بالنظم المعجز..........................

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا التبعيض**) أي ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض، أي لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فإنه ذو أجزاء، فقولنا: زيد قائم كلام له جزآن؛ الجزء الأول زيد والثاني قائم، كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشي معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شيء أو يكون شيء بعضا منه. قوله (**ولا التقديم ولا التأخير**) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر لأنه هو الذي من صفات الكلام أي إن كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أي بخلاف كلامنا فإنه يقبل ذلك. [م/102ب]

فإذا قلت: زيد قائم وعمرو جالس، فالجملة الأولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الأولى. ثم إن نفي قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفي تبعضه أي نفي كونه ذا أبعاض وأجزاء، فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم.

قوله (**أي دال**) أشار بذلك إلى أن تعلقه تعلق دلالة. قوله (**التي لا نهاية لها**) أي في نفس الأمر والمولى يعلمها تفصيلا، ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى. قوله (**وهو الذي عبر عنه إلخ**) فيه أن هذا يقتضي أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعي المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث، فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة؟ وأجيب بأن النظم الطبيعي لما كان دالا على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية إذ قد تعرف أن الدال على شيء دال على ما دل عليه ذلك الشيء، فإن أريد الدلالة العقلية قدر مضاف[1] في الكلام. فقوله (**وهو الذي عبر عنه**) أي عن مدلوله. قوله (**بالنظم**) أي بالكلام المنظوم أي المرتب. قوله (**المعجز**) الذي أعجز البلغاء والفصحاء عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، وسبب ذلك أن معجزة كل نبي كانت من جنس ما هو مشتهر في زمنه،

(1) ساقط في م.

المسمىٰ أيضا بكلام الله تعالىٰ حقيقة لغوية لوجود كلامه عَزَّوَجَلَّ فيه بحسب الدلالة لا بالحلول...

حاشية الدسوقي

فموسىٰ لما كانت السحرة موجودين في زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا يأكل غيره المعجز ذلك للسحرة، وعيسىٰ لما كان في زمن كثر فيه الأطباء كانت معجزته إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتىٰ المعجز ذلك لهم، وسيدنا محمد ﷺ لما كثر في زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالإتيان ولو بمثل أقصر سورة.

قوله (**المسمىٰ**) أي النظم. وقوله (**أيضا**) أي كما تسمىٰ الصفة. قوله (**حقيقة لغوية**) أي فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق علىٰ كل من النظم والصفة إطلاقا حقيقيا لوضعه له في اللغة. قوله (**لوجود إلخ**) اعترض بأن الحقيقة لا تحتاج لعلاقة وإنما يحتاج لها المجاز، فلا حاجة لقوله (**لوجود إلخ**)، وجوابه أن هذا [أ|82ب] بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس إشارة للعلاقة، وأنه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضي أن الإطلاق مجاز [م|103أ] فينافي قوله أولا: (**حقيقة لغوية**).

وحاصله إنما يسمىٰ النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم علىٰ كلام الله، أو علىٰ مدلول كلام الله علىٰ ما تقدم من إرادة الدلالة العرفية أو العقلية، أو أنه علة لوجه إضافته لله علىٰ كل تقدير، أي سواء قلنا: إنه نزل بلفظه أو نزل[1] بمعناه، واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من عند[2] النبي ﷺ.

قوله (**بحسب الدلالة لا بالحلول**) أشار بهذا إلىٰ أن وجود الشيء في الشيء إما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد في المسجد وإما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنىٰ في اللفظ، وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنىٰ الصفة القديمة في النظم المعجز من هذا القبيل،

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

ويسميان بالقرآن أيضا، وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالىٰ محجوب عن العقل كذاته عَزَّوَجَلَّ فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالىٰ ولصفاته وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل ....

حاشية الدسوقي

فمعنىٰ وجود الصفة في النظم أنه دال عليها، أو علىٰ ما تدل عليه لأنها حالة فيه لأن القديم لا يحل في مكان وإلا لزم الحدوث، وكما لا يقال: إن كلام الله حال في اللفظ المعجز [لا يقال: كلام الله حال في لسان أو قلب أو مصحف، وإن أريد بكلام الله اللفظ المعجز][1] تأدبا.

قوله (**ويسميان**) أي الصفة القديمة والنظم المعجز. قوله (**قرآنا**) أي[2] كما يسميان بكلام الله. قوله (**محجوب عن العقل إلخ**) أي عن كل عقل حتىٰ عن عقول الرسل أي، وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم. ثم إن المحجوب عنه[3] حقيقة هو النفس لأنها هي التي شأنها إدراك الأمور، وإنما أسند الحجب للعقل لكونه آلة في إدراكها، وبالجملة فذاته تعالىٰ وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[4] أي لا تدركه علىٰ وجه الإحاطة به. قوله (**بعد معرفة ما يجب إلخ**) وأما قبل تلك المعرفة فلا يتوهم فيه الخوض في الكنه حتىٰ ينفي. قوله (**وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل**) أي لكلامه تعالىٰ القديم بالكلام النفسي، والمراد بالتمثيل التشبيه، وحاصله أن المعتزلة يقولون: إن الكلام لا يكون إلا حروفا وأصواتا، وحينئذ فلا يتصف به المولىٰ بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به، ومعنىٰ كونه متكلما أنه خالق للكلام في غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة، فليكن كلام الله كذلك أي ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة، فليس مراد أهل السنة بقولهم (**فليكن كلام الله كذلك**) أنهما متماثلان في الحقيقة بل هما متباينان لأن كلامه تعالىٰ قديم وكلامنا النفسي حادث مشتمل علىٰ التقديم والتأخير، بل مرادهم التشبيه في أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت [م103ب] وإن تباينا في الحقيقة.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: أيضا. (3) ساقط في م. (4) الأنعام: 103.

بالكلام النفسي في الشاهد عند ردّهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات لا يفهم منه تشبيه كلامه عَزَّوَجَلَّ بكلامنا النفسي في الكنه -تعالى عَزَّوَجَلَّ عن أن يكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله- وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسي، .....

حاشية الدسوقي

إن قلت: هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده الإنسان في نفسه كلاما، ويردون ذلك للإرادة أو للعلم بالنظم الصيغة أو أنها خواطر. قلت: كلامهم هذا ساقط لمخالفته لإطلاق العرب عليه كلاما قال الأخطل[1]:

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا»[2]

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم.

قوله (وما يوجد) مبتدأ[183/أ] خبره لا يفهم منه، وهذا جواب عما يقال: كيف تمنعون الخوض في الصفات وتقولون: إنه لا يعلم كنهها إلا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسي. فأجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة في الصفة السلبية وهي كون كل ليس بحرف ولا صوت لا في الصفة والحقيقة إذ[3] حقيقتهما متباينة. قوله (في الشاهد) أي الكائن فيما نشاهده من المخلوقات.

---

(1) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، من بني تغلب، أبو مالك (19-90هـ/ 640-708م): شاعر، مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم. وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. نشأ على المسيحية، في أطراف الحيرة (بالعراق) واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق، فتناقل الرواة شعره. وكان معجبا بأدبه، تيّاها، كثير العناية بشعره، ينظم القصيدة ويسقط ثلثيها ثم يظهر مختارها. وكانت إقامته طورا في دمشق مقر الخلفاء من بني أمية. وحينا في الجزيرةُ حيث يقيم بنو تغلب قومه. وأخباره مع الشعراء والخلفاء كثيرة. له: ديوان شعر. الزركلي، الأعلام، 5/ 123.

(2) لا وجود للبيت في ديوانه، كما لا وجود له في تكملة الديوان. وقد ورد البيت منسوباً إليه بهذا اللفظ في شرح شذور الذهب، 28. وورد البيت من غير ما عزو له في تفسير النيسابوري، 1/ 27؛ والرسالة العذراء، 248؛ وشرح المفصل، 1/ 21؛ والمصباح المنير، 2/ 741. انظر: الرازي، المحصول في أصول الفقه، 27.

(3) في م: لأن.

وكلامنا النفسي أعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرق البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي، فمن توهم هذا في كلامه تعالىٰ ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وكلامنا النفسي**) أي والحال أن كلامنا النفسي، والمراد به الكلام الذي يجريه الإنسان علىٰ قلبه، وليس المراد به القرآن المخزون في الحافظة لأن هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير. قوله (**حادثة**) وصف للأعراض كاشف، والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم إن قلنا بنفي الأحوال، وأما علىٰ القول بثبوتها فهو الوصف الوجودي أو الثبوتي، وعلىٰ كل حال فلا يطلق العرض علىٰ الأمر الاعتباري. قوله (**التقديم والتأخير**) أراد به لازمهما هو التقدم والتأخر لأن الكلام إنما يوصف ذلك، وعطف [التقديم علىٰ التأخير][1] من عطف اللازم علىٰ الملزوم. قوله (**وطرو البعض**) أي بأن تجري علىٰ قلبك زيد قائم، ثم تجري عليه عمرو جالس، فقد انعدم الأول بطرو الثاني. قوله (**ويترتب**) عطف علىٰ أعراض، والمراد بترتبه أنه سيوجد شيئا فشيئا وينعدم الأول بحصول الثاني، وهذا لازم للتقديم والتأخير.

قوله (**بحسب وجود إلخ**) أي وجود هذه المذكورات في الكلام النفسي مثل وجودها في الكلام الفظي. قوله (**فمن توهم ذلك**) أي المماثلة بينهما في الكنه. قوله (**الحشوية**) -بسكون الشين- نسبة للحشو لأنهم يقولون، في القرآن كلام حشو لا معنىٰ له وبفتحها نسبة إلىٰ الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري[2]

---

(1) في م: التأخير علىٰ التقديم.

(2) الحسن البَصْري (21-110هـ) تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع ابن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل علىٰ الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولىٰ لبعض الأنصار. قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء، وأقربهم هديا من الصحابة. وكان غاية في الفصاحة، تتصبب الحكمة من فيه. وله مع الحجاج ابن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه. ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينونني عليه. فأجابه الحسن: أما =

فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالىٰ حروف وأصوات فرق، وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض علىٰ المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، فقيل: لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فإنه كلام حقيقةً وليس بحرف ولا صوت، وإذا صح هذا فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت. فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية وهي أن كلام مولانا عَزَّوَجَلَّ ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت ....

حاشية الدسوقي

حين تكلموا [م|104أ] معه وهم في أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة: «ردوا هؤلاء إلىٰ حشا الحلقة»[1] أي جانبها.

وقوله (**فليس بينه وبين الحشوية فرق**) أي من جهة القول إن صفة الكلام حادثة وإن كان الحشوية يقولون: إن الكلام حروف وأصوات والكلام النفسي المشبه لكلام الله خالٍ عن الحروف والأصوات. قوله (**فقيل لهم إلخ**) تقدم أن هذا احتجاج علىٰ الخصم بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون أن ما في النفس يسمىٰ كلاما وردوه للإرادة، وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم [بالنقض وإنما يظهر الرد عليهم][2] بإقامة الدليل علىٰ ثبوته لكن العذر لأهل السنة أن دعوىٰ المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم، واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وإن لم يسلموه. قوله (**إلا في هذه الصفة السلبية**) هذا حصر إضافي أي لا[3] في الكنه، وإنما قلنا: إن الحصر إضافي لاشتراكهما أيضا في الاحتياج لمحل يقومان به.

= أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله. أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل مكة – خ) بالأزهرية. توفي بالبصرة. الزركلي، الأعلام، 2/ 227.

(1) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، 147.

(2) ساقط في م.

(3) ساقط في م.

وأما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة. فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيَّد بنور من الملِك العلام. وهنا انتهىٰ في العقيدة ما عدّ من صفات المعاني، وحاصلها أنها تنقسم إلىٰ أربعة أقسام: قسم لا يتعلق بشيء وهو الحياة،......................

حاشية الدسوقي

قوله (**كل المباينة**) أي مباينة تامة وذلك لأن لوازمهما متباينة، فإن من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا، والتباين في اللوازم دليل علىٰ التباين في الملزومات، وأشار بهذا إلىٰ أن المباينة مقولة بالتشكيك، فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض. قوله (**فقد زلت هنا أقدام**) أي عقول فشبه العقل بالأقدام، واستعار الأقدام للعقول استعارة التصريحية، وزلت ترشيح. قوله (**العلام**) أي كثير العلم، وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته وإلا فعلم الله واحد علىٰ [أ|83ب] التحقيق له متعلقات كثيرة. وأما العبد فقيل له: علم واحد متعلقاته كثيرة، وقيل: إن علمه متعدد بتعدد معلوماته.

قوله (**وهنا انتهىٰ في العقيدة ما عد من صفات المعاني**) فائدة الإخبار بهذه الجملة مع علم الواقف علىٰ العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني علىٰ الوجه الآتي.

وقوله (**ما عد**) بالبناء للفاعل أو المفعول. قوله (**وحاصلها**) الضمير راجع لأقرب المذكور وهو صفات المعاني، ويحتمل علىٰ بعد عوده علىٰ العقيدة أي ومحصل ما في العقيدة. وقوله (**إنها**) أي المعاني. قوله (**تنقسم إلىٰ أربعة أقسام**) أي باعتبار التعلق وعدمه، فالذي لا يتعلق الحياة، والذي يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلي، وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه [م|104ب] بالموجودات ثلاثة أقسام؛ الأول العلم والكلام، والثاني القدرة والإرادة، والثالث السمع والبصر. قوله (**لا يتعلق بشيء**) أي بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم، وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها[1] إيضاح الصفات، وبيان تغايرها لأن اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات في الحقيقة.

---

(1) في م: منها.

وقسم يتعلق بالممكنات فقط وهي اثنتان القدرة والإرادة، وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهي اثنتان السمع والبصر، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام،

حاشية الدسوقي

وحاصل ما في المقام أن تقول: إن الحياة لا تتعلق بشيء فيبقىٰ من صفات المعاني ستة مضروبة في خمسة وهي الباقية بعد أيٍّ واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيرها، فالحاصل ثلاثون. والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة إذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين، يبقىٰ ثلاثة التساوي والعموم والخصوص المطلق والوجهي. والحاصل من ضرب ثلاثة في ثلاثين تسعون، وفي بعضها تكرار، والخالي عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف، فلا نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكر إليه.»[1] انتهىٰ يس.

قوله (**بالممكنات فقط**) أي سواء كانت ذواتا أو صفات. قوله (**بجميع الموجودات**) أي واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفاتا. قوله (**وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام**) هذه العبارة توهم عدم تعلقهما بتصور[2] أطراف الحكم كتصور[3] الموضوع والمحمول والنسبة، وليس كذلك بل علمه تعالىٰ كما ينكشف به الأحكام ينكشف به أطرافها، وكما أن كلامه يدل علىٰ الحكم يدل علىٰ أطرافه، ولو قال: بجميع أقسام الحكم العقلي ومتعلقاته لكان أحسن. قوله (**في التعلق**) أي باعتبار التعلق. وأما باعتبار ذواتها فالتباين، وكان الأولىٰ أن يقول: في المتعلق أي باعتبار المتعلق وذلك لأن العموم إنما هو باعتباره، وأما باعتبار ذواتها فالتباين، وكذلك باعتبار التعلق فتأمل. قوله (**العلم والكلام**) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما، فإنه إما متعلق بأمرين أو بأمر واحد، فكل ما يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة تعلق به العلم،

---

(1) لم أقف عليه.

(2) في م: ب.

(3) ساقط في م.

وأعمّ الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام، وبين متعلَّق القدرة والإرادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه، فتزيد القدرة والإرادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن. ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات مولانا عَزَّوَجَلَّ وصفاته، ويشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن. ....

حاشية الدسوقي

ولا ينعكس إلا جزئيا بأن يقال: بعض[1] ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر والقدرة والإرادة [وأما عكسه كليا بأن يقال: كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر والقدرة والإرادة][2] فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة.

قوله (**وبين متعلق السمع والبصر**) الأولىٰ حذف بين[3] هنا لأن بين الأولىٰ مغنية عنها.

قوله (**فتزيد القدرة إلخ**) أي فتنفرد القدرة والإرادة [أ|184] عن السمع والبصر بالممكن المعدوم، [فإن القدرة والإرادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للإرادة، فإن شاء المولىٰ أبقىٰ عدمه بالقدرة مستمرا وإن شاء قطع عدمه بها فيوجد، أو المراد بالممكن المعدوم][4] أي في حالة إخراجه من العدم ولا يتعلق [م|105] به السمع والبصر لأنهما إنما يتعلقان [بالموجودات. قوله (**ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب**) أي وينفرد السمع والبصر عن القدرة والإرادة بتعلقهما بالموجود][5] الواجب كذات الله وصفاته فإنهما ينكشفان له تعالىٰ بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والإرادة لأنهما إنما يتعلقان بالممكنات. قوله (**في الموجود الممكن**) أي فإنه تعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والإرادة تعلقتا به.

---

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في م.
(3) في أ: بين من.
(4) ساقط في م.
(5) ساقط في أ.

وإنما اقتصر في العقيدة على هذا السبع ولم يعدّ معها الصفة الثامنة وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: تعلق القدرة والإرادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لأنهما إن تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل، وإن تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسألة من كونه موجودا أي مستمر الوجود. قلت: إنهما يتعلقان به تعلق قبضة فإن شاء المولى أبقى وجوده بهما وإن شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل.

قوله (**وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما**) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة، وظاهر العبارة أنه إدراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم، والمشمومات وهي الروائح، والملموسات كالنعومة[1] والخشونة، والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى إنها ثلاثة إدراكات؛ إدراك يتعلق بالمذوقات، وإدراك يتعلق بالمشمومات، وإدراك يتعلق بالملموسات.[2] فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة، فالإدراك المتعلق بالمذوقات كإدراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان، وإدراك المشمومات إدراكنا الرائحة الطيبة والقبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الأنف، وإدراك الملموسات كإدراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد.

إذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الإدراك المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن بغير اتصال، فإدراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضع أيديهم على الجسم، وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء، وكذا يقال في إدراك حلاوة السكر وإدراك رائحة المسك مثلا.

والحاصل أن إدراكنا يتوقف على اتصال ويصاحبه لذة أو إيلام، وإدراك المولى لا يتوقف [م|105ب] على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا إيلام، فليس إدراكه كإدراكنا. وبعضهم يقول: ليس له إدراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة،

---

(1) في م: من النعومة.

(2) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، 169.

التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة هل هي في حقه تعالىٰ ترجع إلىٰ العلم أم هي زائدة علىٰ العلم، ويكون إدراكه تعالىٰ لتلك الأمور بإدراك زائد علىٰ العلم من غير اتصال بها ....

حاشية الدسوقي

وقيل: بالوقف وهو الأصح، فجملة الأقوال ثلاثة، ولوجود هذا الخلاف في الإدراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليه ذكرها هذا حاصل كلام الشارح.

قوله **(التي تستدعي)** أي تقتضي بحسب العادة اتصالات أي بالمذوقات والمشمومات[1] والملموسات، أي فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا إلا إذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه علىٰ اللسان لا إن وضع علىٰ اليد فلا تدركها عادة وإن جاز عقلا، فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال.

قوله **(لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة)** علة لقوله (لم يعد) كما يشعر به. قوله **(فلأجل ما وقع إلخ)** [أ/84ب] ويحتمل أنه علة لقوله **(وإنما اقتصرنا)**، ويمكن أن يكون من باب التنازع.

إن قلت: إن السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما، فقد قيل: إنهما نوعان من العلم وإنه يغنىٰ عنهما، فكان الأولىٰ في التعليل أن يقال: لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر، فإنه قد ورد النص بهما. وأجيب بأن المراد بقوله **(لوجود الخلاف فيه)** أي الخلاف القوي بخلاف الخلاف في السمع والبصر، فإن القول بردهما للعلم قول ضعيف.

قوله **(من غير اتصال بها)** أي بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فإنه لايدرك تلك الأمور إلا باتصاله بها بأن يضع هذه الأمور علىٰ لسانه أو علىٰ أنفه أو يضع يده عليها كما مر.

---

(1) في أ: المسموعات.

ولا تكييف للذات العلية بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوهما ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه عَزَّوَجَلَّ وبصره. والذي اختاره بعض المحققين في هذا الإدراك الوقف. ....

حاشية الدسوقي

قوله (ولا تكيف) أي ولا تتصف الذات العلية بلذة عند إدراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف [بالآلام عند إدراك مرارة][1] الصبر مثلا. قوله (ونحوهما) أي كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد. والحاصل أن الشخص منا إذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا. وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما. قوله (من اللذات) بيان لـ(ما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات). قوله (بكل موجود) هذا ينافي ما تقدم وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الإدراك، نقول: إنه يتعلق [م106أ] بالمذوقات والمشمومات والملموسات، وما هنا يقتضي أن صفة الإدراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا كان ذلك المسموع والمبصر قديما أو حادثا حتى إنه يدرك ذاته وصفاته بهذا الإدراك. وأجيب بأن هذا إشارة لطريقة ثانية.

والحاصل أن المسألة ذات أقوال ثلاثة؛ الأول أنها إدراكات ثلاثة كل واحد يتعلق بشيء خاص، وقيل: إنه إدراك واحد يتعلق [بثلاثة أمور، وقيل: إنه إدراك واحد يتعلق][2] بكل موجود، وعلى هذا القول فله تعلق صلوحي قديم وتنجيزي حادث بالنظر لذواتنا، فانكشاف ذواتنا به[3] تنجيزي حادث وصلاحيته في الأزل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحي قديم، وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أي انكشافهما به تنجيزي قديم. وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزي حادث وصلوحي قديم.

---

(1) في م: بإدراك ألم عند مرارة.

(2) ساقط في م.

(3) ساقط في أ.

لعدم ورود السمع به فلأجل ما وقع فيه من هذا الخلاف تركنا عدّه في صفات المعاني واقتصرنا على المجمع عليه وبالله تعالى التوفيق. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لعدم ورود السمع به**) فيه أن هذه العلة تقتضي الجزم بعدم ثبوته لا الوقف، فكان الأولى أن يقول: لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد.

والحاصل أن المنتج للتوقف النظر لمجموع الأمرين عدم وروده وثبوته في الشاهد. وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الإدراك في الشاهد لقيل بثبوته لأن ما لم يثبت في الغائب وثبت للشاهد فإنه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد.

قوله (**لعدم ورود السمع به**) أي باتصاله تعالى بالإدراك في مقام يقتضي تعلقه بمطعوم أو مشموم أو ملموس. وأما وصفه بالإدراك في مقام يقتضي علمه وأبصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾(1).

قوله (**على المجمع عليه**) أي على ما انعقد عليه إجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة إذ لا ينعقد إجماع دون المعتزلة، وفيه أن المعتزلة [أ/185] من المتكلمين ويقولون بنفي هذه السبعة المعاني بل يقولون: إنه قادر بنفسه عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائد على ذاته إلا أن يقال: مراده المجمع عليه عند طائفة أهل السنة.



---

(1) الأنعام: 103.

الصِفَّاتُ المَعْنَوِيَّةُ وَالخِلَافُ فِي مَدْلُولِهَا وَعَدِّهَا مَعَ الاتِّفَاقِ عَلَى وُجُوبِهَا لله

(ص) ثُمَّ سَبْعُ صِفَاتٍ...

حاشية الدسوقي

مبحث الصفات المعنوية

قوله (ثم سبع إلخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لأنها كلها قديمة بل للترتيب الإخباري، قال بعضهم: الأولىٰ أن يقال: [م|106ب] إن تأخير المعنوية عن المعاني لكونها مترتبة عليها في التعقل إذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتيبها عليها في التعقل لا يقتضي المهلة بينهما لأن كلا منهما قديم، وحينئذ فثم بمعنىٰ الواو، وإنما عبر بها للدلالة علىٰ ترتب المعنوية علىٰ المعاني في التعقل.

وأما قول بعضهم: إن ثم للترتيب الرتبي لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعاني إذ رتبة المعنوية [في رتبة](1) الثبوت فقط ورتبة المعاني الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية في رتبة الثبوت لا يقتضي أنها مفضولة -تعالت صفات ربنا عن ذلك- بل كل من المعاني والمعنوية حائز لكمال الشرف فلا تفاوت في صفاته تعالىٰ، فلا يقال: هذه الصفة دون هذه الصفة(2) أو هذه أفضل من هذه وهذا أي عدم التفاوت باعتبار ذاتها. نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال: هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال: هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما في ذلك من إساءة الأدب، ولا يصح أن يقال: إنه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعاني لأن هذا إنما يصح في السلوب لأنها عدمية والعدمي ليس بصفة حقيقة(3) علىٰ ما قيل، فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فإنه قريب من الوجود.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م. (3) ساقط في م.

تُسَمَّىٰ صِفَاتٍ مَعْنَوِيَّةً، وَهِيَ مُلَازِمَةٌ لِلسَّبْعِ الأُولَىٰ. ....

حاشية الدسوقي

وقوله (ثم سبع إلخ) عطف علىٰ قوله قبله: (ثم يجب له سبع صفات تسمىٰ صفات المعاني) لا علىٰ ما قبله وهو قوله (فمما يجب لمولانا عشرون صفة) لأن محل كون الصحيح أن العطف علىٰ الأول عند تكرار المعاطيف ما لم يكن العطف بحرف مرتب، ولأن المصنف قد أعاد العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال: ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات، وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات، أو لأن المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الأمران إثبات التاء وحذفها. قوله (معنوية) نسبة للمعنىٰ الذي هو واحد المعاني للقاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك[1]، والواحد ذكر ناسيا للجمع فاندفع ما يقال. كان الأولىٰ للمصنف أن يقول: تسمىٰ صفات معانيّة لأنه نسبة للمعاني وإنما نسبت هذه السبعة للمعاني لكونها تابعة لها في التعقل. قوله (ملازمة إلخ) الملازمة مفاعلة [م|107أ] فيفيد كلامه أن الملازمة من[2] الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بأن المقصود إفادة لزوم المعنوية للمعاني، فكان الأحسن أن يقول: وهي لازمة إلا أن يقال: إنه عبر بالملازمة إشارة إلىٰ أن المعنوية لازم مساو للمعاني لا أنه أعم منها.

ثم اعلم أن التحقيق نفي هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفي الأحوال، وإذا كان كذلك فكان الأولىٰ للمصنف تركها كما ترك الإدراك للخلاف فيه.

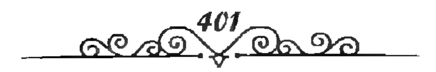
فإن قلت: كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر؟ فالجواب أن الكافر إنما هو نافيها [أ|85ب] المثبت لضدها كالنافي لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا. وأما النافي لأن[3] يكون له صفة قديمة يقال لها: الكون عالما ومثبتا لانكشاف الأشياء له أزلا بذاته فلا ضرر في ذلك.

---

(1) هو محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت. 672هـ/ 1274م) أحد الأئمة في علوم العربية. ولد في جيان بالأندلس وانتقل إلىٰ دمشق فتوفي فيها. أشهر كتبه: الألفية في النحو، تسهيل الفوائد، لامية الأفعال. الأعلام، 6/ 233. ولم أقف علىٰ كلامه.

(2) ساقط في م.

(3) في م: لأنه.



(ش) إنما سميت هذه الصفات معنوية لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الأولىٰ، فإن اتصاف محلّ من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة، وقس علىٰ هذا، فصارت السبع الأولىٰ وهي صفات المعاني عللا لهذه أي ملزومة لها، فلهذا نسبت هذه إلىٰ تلك فقيل فيها صفات معنوية، ولهذا كانت هذه سبعا مثل الأولىٰ، فالياء في لفظ (المعنوية) ياء النسب نسبت إلىٰ المعنىٰ،........................

حاشية الدسوقي

وأما صفات المعاني فنفي زيادتها علىٰ الذات مع إثبات أحكامها لها فموجب للفسق فقط. وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر.

قوله (فرع الاتصاف إلخ) أي فرع في التعقل لا أنها أوجدتها وإلا كانت حادثة ولا قائل به، والأولىٰ أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة في المتن وفي الشرح، وكأنه قال: لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الأولىٰ. قوله (فإن اتصاف محل من المحال) أي ذات من الذوات. قوله (لا يصح إلا إذا قام به العلم إلخ) أي لأن الصفة إنما توجب حكما لمن قامت به. والحاصل أن اتصاف محل بالمعاني يوجب اتصافه بالمعنوية لأن الأولىٰ ملزومة والثانية لازمة. قوله (فصارت) أي فبسبب ما قررنا صارت إلخ. قوله (أي ملزومة لها) أشار به إلىٰ أن المراد بالتعليل التلازم، [فمعنىٰ كون المعاني عللا للمعنوية أن المعاني ملزومة للمعنوية والمعنوية][1] لازمة لها، وليس المراد بكون المعاني عللا في المعنوية أنها أوجدتها.

قوله (فلهذا) أي فلأجل كون المعنوية لازمة[2] والمعاني ملزومة أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية علىٰ الاتصاف بالمعاني نسبت هذه أي المعنوية إلىٰ تلك أي المعاني التي هي جمع، لكن القاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع نسبه[3] لمفرده كما مر. قوله (ولهذا) أي لأجل الملزومية المتقدمة أو لأجل التفرع المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الأولىٰ، وليس معنىٰ قوله (ولهذا) أي لأجل نسبتها للمعاني الذي هو أقرب مذكور. قوله (نسبت إلىٰ المعنىٰ) أي الذي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع. [م|107ب]

---

(1) ساقط في م.
(2) ساقط في م.
(3) ساقط في م.

والواو فيها بدل من الألف التي في المعنىٰ. (ص) وَهِيَ كَوْنُهُ تعالىٰ قادراً، وَمُرِيداً، وَعَالِمًا، وَحَيًّا، وَسَمِيعًا، وَبَصِيراً، وَمُتَكَلِّمًا. (ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني، رتبها علىٰ حسب ترتيب تلك، فكونه تعالىٰ قادرا لازم للصفة الأولىٰ من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالىٰ، وكونه عَزَّوَجَلَّ مريدا لازما للإرادة القائمة بذاته تعالىٰ، وكذا إلىٰ آخرها. واعلم أن عدّهم لهذه السبع في الصفات هو علىٰ سبيل الحقيقة ....

حاشية الدسوقي

قوله (والواو فيها بدل من الألف) إن قلت: إن الألف في المعنىٰ بدل عن الياء بدليل قولهم: في التثنية معنيان، فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال: معنية. قلت: رجوع الألف لأصلها وعدم إبدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث يآءات مع كسر أحدهما، وهذا موجب للثقل. قوله (وهي كونه تعالىٰ قادرا إلخ) أي فالكونية المذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان؛ إحداهما وجودية وهي القدرة، والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا وهكذا يقال في الباقي.

واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالىٰ إجماعا علىٰ مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلىٰ القول بثبوت الحال وعلىٰ القول بنفيها، والخلاف إنما هو في معنىٰ قيامها بالذات العلية كما يأتي، فمن قال بنفي الحال قال: معنىٰ كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرىٰ زائدة علىٰ قيام العلم ثابتة في خارج الذهن، ومن قال بالحال قال: معنىٰ كونه عالما صفة أخرىٰ زائدة علىٰ قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا، بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم أي إنها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم.

قوله (رتبها) أي ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا، فاللزوم علة في الترتيب محسن له لا[1] موجب له. قوله (علىٰ سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة علىٰ ما قابل المجاز وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتطلق علىٰ نفس الأمر،

---

(1) ساقط في أ.

إن قلنا بثبوت الأحوال وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولامعدودة تقوم بموجود، فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتةً قائمة بذاته تعالى، وأما إن قلنا بنفي الأحوال ....

حاشية الدسوقي

فيقال في الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أي في نفس الأمر، فقول الشارح (على [أ|186] سبيل **الحقيقة**) يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الأول أن استعمال لفظ صفة في المعنوية استعمال للفظ فيما وضع له لأن الصفة حقيقة في الوصف الوجودي والثبوتي على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتباري إلا مجازا، وكذا إطلاقها على الأمر السلبي مجاز على الأصح، وقيل: إنه حقيقة وعلى الثاني: إنه موافق لما في نفس الأمر.

قوله (**ثبوتية**) أي منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلي، وإنما نسبت للثبوت لأنها ثابتة في خارج الذهن وهو معنى ثبوتها في نفسها. قوله (**ليست بموجودة**) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها. [م|108] قوله (**ولا معدومة**) أي في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا، بل واسطة بين الموجود والمعدوم. قوله (**تقوم بموجود**) أي كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لأنها تابعة للمعاني الموجودة وهي لا تقوم إلا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا، فليلزم التسلسل.

قوله (**على هذا**) أي على القول بثبوت الأحوال. قوله (**ثابتة**) أي في نفسها.

قوله (**وأما إن قلنا بنفي الأحوال**) أي مطلقا نفسية كانت أو معنوية. قوله (**أما هذه**) أي المعنوية، فعبارة أي فمعبر بها عن قيام المعاني بالذات، وأما الوجود فعين الذات، وعلى هذا القول فالذي يجب معرفته من الصفات اثنا عشر: الخمسة السلبية والمعاني السبعة، وأما الكون قادرا إلخ وإن وجب ذلك لله[1] ووجب علينا اعتقاده إلا أنها ليست بصفات لأن قيام المعاني الذات أمر اعتباري، والاعتباريات لا تسمى صفات.

---

(1) ساقط في م.



وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، كما هو مذهب الأشعري، فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنما هو السبع الأولىٰ التي هي صفات المعاني. أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**عن قيام تلك**) أي عن قيام المعاني بالذات، فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا.

قوله (**لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن**) أي بحيث يقال: إنها قائمة بالذات وهذا لا ينافي أنها أمر اعتباري ثابت في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالإمكان والحدوث، وإن كان ثبوتها أضعف من ثبوت الأحوال على القول بها، فالأحوال صفة قارة في الذات بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر فإنه غير قار في الذات، وهناك أمر اعتباري لا ثبوت له بنفسه بل إنما يثبت باعتبار المعتبر، فالأمر الاعتباري ينقسم قسمين؛

- قسم له تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة في الذات بخلاف الكون عالما على أنه حال، فإنه راسخ في الذات،
- وقسم لا تحقق له إلا في الذهن، مثال الثاني أن تعتقد الكريم بخيلا فبخله لا ثبوت له إلا باعتبار المعتبر.

بقي شيء آخر وهو أن التعلق إنما هو للمعاني، وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعاني، وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال.



المُسْتَحِيلَاتُ عَلَى اللهِ الكَبِيرِ المُتَعَالِ
جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ

(ص) وَمِمَّا يَسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ عِشْرُونَ صِفَةً...........................

حاشية الدسوقي

مبحث المستحيلات في حقه تعالى

قوله (ومما يستحيل في حقه تعالىٰ عشرون صفة) أي ومن جملة **(ما يستحيل في حقه تعالىٰ)** وهو خبر مقدم (وعشرون) مبتدأ مؤخر، والواو للاستئناف، والسين والتاء للطلب، أي ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله وينفي عنه عشرين صفة، وإطلاق الصفة [م|108ب] علىٰ المستحيل [أ|86ب] مجاز لأنه عدم، والصفة عبارة عن المعنىٰ القائم بالموصوف، كذا قال بعضهم.

قال الشيخ يس[1]: «وفيه نظر لأن الصفة كما صرحوا به ما لا يقوم بذاته، وصرحوا بأن زيدا يتصف بالعمىٰ وإن لم يكن العمىٰ في[2] نفسه موجودا في الخارج، وتقدم أن القدم من صفاته تعالىٰ، وقد صرح المصنف بأنه سلبي»[3] انتهىٰ.

وبالجملة فإطلاق الصفة علىٰ الأمر العدمي قيل: إنه مجاز، وقيل: إنه حقيقة. قال السكتاني: «وجعل السين والتاء للطلب بعيد لأن الطلب الذي تدل عليه السين والتاء إنما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان، وما هنا ليس كذلك إذ ليس المعنىٰ وما يطلب المكلف إحالته ونفيه عن الله بل المراد **(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله)** والذي يظهر أن السين والتاء هنا لمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أي قبل الإحالة»[4]،

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م. (3) لم أقف عليه.

(4) «يُطلب من المكلف نفيه لا إثباته وهو بعيد إذ الطلب إنما يكون من باب فاعل الفعل نحو استغفر واستغفارا». وما هنا ليس كذلك. والذي يظهر لي أن استفعل هنا لمطاوعة أفعل نحو أراحه =

وَهِيَ أَضْدَادُ الْعِشْرِينَ الْأُولَىٰ..

حاشية الدسوقي

وحينئذ فالمعنىٰ ومن جملة ما يقبل الإحالة والنفي عن الله عشرون صفة، وعبر بمن التبعيضية إشارة إلىٰ عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لأن المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالىٰ لا تتناهىٰ فكذلك أضدادها، لكن ما نصب لنا عليه دليل عقلي أو نقلي من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها وبمعرفة أضدادها تفصيلا، وما لا لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلا بل إجمالا، فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهىٰ، وأنه يستحيل عليه أضدادها.

إن قلت: قد ذكر المصنف أن الأضداد عشرون وأنت[1] إذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لأنه ذكر للإرادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم. فالجواب أن أضداد الإرادة كلها راجعة لشيء واحد وهو الكراهية العقلية، وأضداد العلم كلها راجعة لشيء واحد وهو الجهل، فصارت الأضداد عشرين بهذا الاعتبار.

قوله (**وهي أضداد إلخ**) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضي القسمة علىٰ آحاد أي إن كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك. قوله (**مراده إلخ**) هذا جواب عما يقال: قضية قوله (**وهي أضداد العشرين الأولىٰ**) أن التقابل بين هذه الصفات [المستحيلة وبين الصفات][2] الأولىٰ الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك، بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين [م109ا] العجز والقدرة، ومنه ما هو من تقابل الشيء، والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم، فإن نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء علىٰ القول بالحال لأن لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التي هي واسطة بين الوجود والعدم. وأما علىٰ القول بنفي الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود، ومنه ما هو من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه كالقدم والحدوث.

= فاستراح أي [أحالها فاستحالت]أي [قبلت الإحالة]. السكتاني، الحاشية، 282.

(1) في م: وأنك.

(2) ساقط في م.

(ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوي وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدميا، فكأنه يقول: يستحيل في حقه تعالىٰ كل ما ينافي صفة من الصفات الأولىٰ، لأن الصفات الأولىٰ لما تقرر وجوبها له تعالىٰ عقلا وشرعا وقد عرفت أن حقيقة الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، لزم أن لا يقبل عَزَّوَجَلَّ الاتصاف بما ينافي شيئا منها، وأنواع المنافاة علىٰ ما تقرر في المنطق ....

حاشية الدسوقي

وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوي وهو مطلق المنافي سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحي وهو [أ/187] خصوص الوصف الوجودي المقابل لمثله.

قوله (كل مناف إلخ) هذا ضابط للضد اللغوي لا تعريف له، فصح دخول كل فيه.

قوله (سواء كان وجوديا) أي موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فإنه صفة وجودية قائمة بالعاجز، وكالموت فإنه صفة موجودة قائمة بالميت. قوله (أو عدميا) أي منسوبا للعدم من نسبة الجزئي للكلي وذلك كالعدم. قوله (كل ما ينافي صفة إلخ) أي سواء كان ضدا لها حقيقة أو كان مساويا لنقيضها أو أخص منه. قوله (لأن الصفات الأولىٰ لما تقرر وجوبها له تعالىٰ عقلا وشرعا) المراد بالوجود الثبوت أي لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلي والدليل الشرعي وإن كان الناهض هو العقلي فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعي في هذه الستة. وقوله (لما تقرر وجوبها إلخ) قال بعضهم: لعل فيه تغليبا وإلا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هي عند الأشعري من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كما مر. وقد يقال: إن المصنف لم يدع الاتفاق علىٰ تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكر وإنما ادعىٰ مجرد تقرر الوجوب، وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف، فالمعنىٰ لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر. قوله (وقد عرفت) جملة حالية. قوله (لزم) جواب لما.

قوله (وأنواع المنافاة إلخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد[1] اللغوي وهو كل مناف، وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة، والأصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الأصوليين فقال: وأنواع المنافاة أربعة، وعبر غيره بقوله (وأنواع التقابل أربعة).

(1) ساقط في م.

أربعة: تنافي النقيضين، وتنافي العدم والملكة، وتنافي الضدين، وتنافي المتضايفين. فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين طرفين......................

حاشية الدسوقي

قوله (أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا، فإن كانا وجوديين فلا يخلو [م|109ب] إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أو لا، الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة(1) والثاني المتضادان كالبياض والسواد، وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإن اعتبر في العدمي كون محله قابلا للوجودي كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة، وإن لم(2) يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد، وهذا الدليل مبني على أن المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد. والحق أن مقابل العدمي قد يكون عدميا كالامتناع وأن لا امتناع والعمى وأن لا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة.

قوله (فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أي ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين. وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما، فالأربعة أنواع إنما تشترك في امتناع الاجتماع وإن كانت تلك الأنواع مختلفة في التنافي بين الطرفين شدة وضعفا، وأقواها النقيضان لأن تنافيهما بالذات وتنافي غيرهما بالعرض.

بيان ذلك أن الخير مثلا متصف بوصفين؛ الأول كونه خيرا وهو ذاتي له والثاني كونه ليس شرا وهو عرضي، والنقيض وهو لا خير ينفي الوصف الذاتي، والضد وهو شر ينفي الوصف العرضي، ولا شك أن ما نفى(3) الوصف الذاتي أقوى مما نفى(4) الوصف العرضي [أ|87ب]

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في أ.

(3) في م: ينفي.

(4) في م: ينفي.

- أما تنافي نقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه، ....

حاشية الدسوقي

فثبت أن النقيض أقوىٰ من الضد. وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض ويلزم من صدق بياض صدق لا سواد، فلو صدق [بياض وسواد](1) لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة، وكذلك يلزم في(2) المتضايفين والعدم والملكة.

فإذا قيل لك: ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمىٰ والبصر؟ فقل: لو اجتمع الضدان أو المتضايفان والعدم والملكة للزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة، وذلك لأن كلا من [م|110] الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة.

واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا(3) بحسب المفهوم وبهذا اندفع ما يقال: إن الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر، فمقتضاه أنهما لا يجتمعان وإلا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للا بياض، والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للاحركة، فإذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة، وحاصل الدفع أن الاعتراض مبني علىٰ أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل.

قوله (أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين القضايا يكون بين المفردات، فنقيض شجر لا شجر [ونقيض زيد لا زيد](4)

(1) في م: سواد وبياض.

(2) في م: من.

(3) ساقط في أ.

(4) ساقط في م.





ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم. إذا تقرر ذلك فقول الشارح (**فهما ثبوت أمر ونفيه**) يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض في المفردات وهو المناسب للمقام لأن الكلام فيها، ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان في المفردات أو القضايا بأن يقال: قوله (**ثبوت أمر أي في نفسه أو لغيره**).

وقوله (ونفيه) أي في نفسه أو عن غيره، ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بإدراج تناقض القضايا وإن كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير خير.

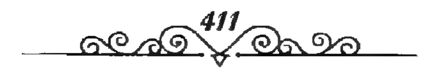
فإن قلت: إن النقيضين المفردين ليس ثبوت الشيء ونفيه بل الشيء الذي أثبت والذي نفي كزيد [لا زيد][1] والتناقض الواقع في القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفي المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر، بل القضيتان[2] اللتان أثبت في إحداهما المحمول للموضوع ونفي في الأخرىٰ ذلك المحمول عن ذلك الموضوع. قلت: في الكلام حذف مضاف أي النقيضان هما ذاتا ثبوت أمر ونفيه.

فإن قلت: هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما إذا قلت: زيد يصلي وعمر لا يصلي، زيد يصلي وعمرو لا يقرأ، زيد يصلي عند الظهر زيد لا يصلي عند الاصفرار، والحال أنهما ليسا من النقيضين إذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما. [م|110ب] قلت: لا نسلم ذلك لأن الضمير في قوله (ونفيه) يعود علىٰ الأمر الثابت وهو إذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفي هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنىٰ [أ|88أ] ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه.

إن قلت: إن[3] التعريف غير مانع لصدقه علىٰ العدم والملكة كما في قولك عمىٰ وبصر وذلك لأن قوله (ثبوت أمر ونفيه) أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا. قلت: لا نسلم صدق التعريف علىٰ العدم والملكة وذلك لأن المراد بقوله (ونفيه) أي رفعه بأداة النفي.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: النقيضتان. (3) ساقط في م.



كثبوت الحركة ونفيها، وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه ....

حاشية الدسوقي

فقولنا: بصر وعمىٰ لا يصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لأن نفي بصر لا بصر. وأما عمىٰ فليس نفيا له وإن كان مساويا لنفيه، وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وإرادة اللازم لأنه يلزم من نفي البصر عما من شأنه البصر العمىٰ فأطلق النفي وأراد العمىٰ فافهم كذا ذكره(1) الشيخ الملوي.

قوله (**كثبوت الحركة**) أي كالحركة الثابتة. وقوله (**ونفيها**) لو قال: وكالحركة المنفية كان أولىٰ.

قوله (**وأما العدم والملكة**) اعلم أن الملكة عبارة عن الأمر الوجودي القائم بالشيء كالبصر فإنه أمر وجودي قائم بالعين(2)، والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذي شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها، فقول الشارح (**عما من شأنه أن يتصف به**) أي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به وقت النفي، والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمىٰ للبصر بناء علىٰ مذهب الحكماء، وعند المتكلمين العمىٰ وصف وجودي قائم بالعين كالبصر، وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين.

واعلم أن المعتبر في تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفي كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها،

فانتفاء اللحية عن الكوسج أي من جاء أوان إنبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الأمرد كابن عشر سنين فإنه ليس من قبيل عدم الملكة لأنه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وإن كان قابلا لها [م111] بحسب الشخص،

---

(1) في م: ذكر.

(2) في أ: بالمعنىٰ.

عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمىٰ مثلا، فالبصر وجودي وهي الملكة، والعمىٰ نفيه عما من شأنه أن يتصف به، ولهذا لا يقال في الحائط أعمىٰ، لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالنظر عادة..

حاشية الدسوقي

وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن المرأة لأنها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وإن قبلتها بحسب النوع وهو الإنسان، وكذا نفيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وإن قبلتها بحسب جنسها القريب وهو [الحيوان، وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن الشجرة لأنه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وإن قبلها بحسب جنسه القريب[1] له وهو][2] الجسم النامي، وكذا ليس منه نفي اللحية أي انتفاؤها عن الحائط لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وإن قبلتها بحسب جنسها البعيد[3] وهو مطلق جسم، وكذا ليس من قبيل عدم الملكة إثبات العمىٰ للأكمه أو العقرب لأن الأول إنما يقبل البصر بحسب النوع والثاني إنما يقبله بحسب الجنس القريب، وكذا ليس منه انتفاء الحركة الإرادية عن الجبل لأنه إنما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم.

قوله (**لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر**) أي بحسب الوقت، وكذا لا يقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وإن قبل الاتصاف به باعتبار الجنس [أ88ب] البعيد وهو مطلق جسم.

قوله (**عادة**) أي في العادة المستمرة وإلا فيجوز أن يتصف به خرقا للعادة.

---

(1) في م: البعيد لا بحسب جنسه.

(2) ساقط في أ.

(3) ساقط في م.



وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فإن كلا من النوعين وإن كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها وفي النقيضين لا يتقيد بذلك، وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر، ....

حاشية الدسوقي

قوله (بهذا) أي بهذا القيد وهو قوله (عما من شأنه أن يتصف به) فارق هذا النوع وهو العدم والملكة والنقيضين.

قوله (مقيد إلخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين. والجواب أن قوله (النقيضان) لا يتقيدان بذلك أي بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين. والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أي كون المحل الذي نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضين ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية، فالنقيض المنفي يشترط في كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت.

قوله (فهما المعنيان) وهذا يشعر بأنه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى.

قوله (الوجوديان) [أي اللذان يمكن رؤيتهما،][1] هذا وصف كاشف إذ صفة المعنى لا تكون إلا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا، وخرج به النقيضان والعدم [م111ب] والملكة. قوله (اللذان بينهما غاية الخلاف) أي بينهما الخلاف الغائي وفسر الشارح بالتنافي بأن لا يجتمعا، فيشمل [البياض والصفرة والبياض والحمرة، وفسره بعضهم بغاية التنافي كالبياض][2] مع السواد، أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان، فالتنافي مقول بالتشكيك، وهذا خارج بهذا القيد قال: وهذا أصل حقيقة التضاد وإن كان ما قاله الشارح مشهور أو على هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة.

قوله (ولا تتوقف عقلية أحدهما) أي ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أي تصوره، وخرج بهذ القيد المتضايفان.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

ومثالهما البياض والسواد، ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما، ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: إنهما خارجان عن قوله (**المعنيان الوجوديان**) لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما، والمتضايفين ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للإتيان بقوله (**ولا يتوقف إلخ**) لإخراج المتضايفين. وأجيب بأنهما وإن كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودي ما ليس عدميا أي كما يأتي[1] في المتضايفين، ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لإخراجهما كذا قرر شيخنا.

وذكر بعضهم أن المراد بقوله (**المعنيان الوجوديان**) أعم من أن يكونا موجودين في الخارج فقط أو [في الذهن فقط][2] أو فيهما، فلذا احتاج لإخراج المتضايفين بقوله (**ولا يتوقف إلخ**).

قوله (**ومثالهما البياض والسواد**) أي فإنهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أي اتصاف محل واحد بهما[3]. قوله (**ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما**) أي فكأنه قال: الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما، [والمراد باجتماعهما][4] اتصاف المحل الواحد بهما.

فإن قلت: إن تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثالين فإنهما أمران وجوديان بينهما تناف لأنه لا يمكن اجتماعهما ويصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. أجيب بأن المراد بقوله (**بينهما غاية الخلاف**) أي بينهما تناف منسوب لخلافين فخرج المثالان لأن بينهما تنافيا منسوبا لمثالين. [89/أ]

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.

(3) في م: واحدتهما.

(4) ساقط في م.



واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فإنهما أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**من البياض مع الحركة مثلا**) أي وكذا كل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك. قوله (**إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض**) أي والخلافان يجوز اجتماعهما أي اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر، وأما قيامهما [م112] بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف، مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أو لا يجوز؟

فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت التضاد وعدمه لشيء واحد، وذلك لأن السواد من حيث كونه سوادا يضاد البياض ومن حيث كونه حلاوة لا يضاده، فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له، وكون الشيء مضاد الشيء وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين، فما أدى له(1) باطل.

وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس في ذلك اجتماع النقيضين لأن شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة، وذلك لأن مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سوادا وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة، والقول الأول وهو القول بالمنع قول المحققين، وطردوا ذلك في الحادث كما مثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما، وذلك لأن القدرة خاصيتها التأثير في متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بالخاصية الأولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده وإنما تضاد الجهل، فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير مضادة له، وهذا باطل لأنه اجتماع النقيضين فما أدى إليه باطل.

---

(1) في م: إليه.

- وأما المتضايفان فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالأبوّة والبنوّة مثلا، والمراد بالوجود في المتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودان في الخارج إذ من العلوم عند المحققين أن الأبوّة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن،..........................

حاشية الدسوقي

قوله **(فهما الأمران الوجوديان)** خرج النقيضان والعدم والملكة.

قوله **(اللذان بينهما غاية الخلاف)** أي اللذان بينهما تناف بحيث لا يمكن اجتماعهما. قوله **(وتتوقف إلخ)** خرج الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض. قوله **(ويتوقف عقلية أحدهما)** أي تعقل أحدها وتصوره على تعقل الآخر وتصوره. قوله **(كالأبوة)** هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه، والبنوة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه. قوله **(والمراد بالوجود إلخ)** أي فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد، فالأحسن أن يقال: إن التعريف مبني على كلام الحكماء من أن الإضافيات موجودة. قوله **(لا أنهما موجودان في الخارج)** أي في خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما.

قوله **(لا وجود لهما في الخارج عن الذهن)** خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الأمور النسبية كالإضافيات وغيرها أعراض موجودة دليل ما ذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أن الإضافيات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل وحلولها في المحل إضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله إضافة فيكون موجودا [م|112ب] حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين أنها اعتبارات لا قيام لها بمحل فهي ليست من جملة العالم لأن العالم عبارة عن الموجودات والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه، واستدل من قال بوجود الإضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض، وأبوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، فيكون ذلك وجوديا

وأهل الأوصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط؛ تنافي النقيضين وتنافي الضدين، ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين،.............................

حاشية الدسوقي

لا اعتباريا عقليا، ورد بأن القطع إنما هو بصدق قولنا: السماء فوقنا كما في قولنا: [أ|89ب] زيد أعمى، وهذا لا يستدعي وجود الفوقية والعمى إذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها. بقي شيء آخر وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية، فإنه إذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر. والجواب أن المتلازمين المذكورين وإن كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر إلا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين. والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الأبوة والبنوة، فإن تصور كل واحد[1] منهما متوقف[2] على تصور الآخر.

قوله **(وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة)** أي الواقعة بين المعاني إذ لا تنافي بين الذوات. قوله **(اثنين)** أي إنهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة إلى اثنين لا أنهم ليس عندهم فيه المنافاة إلا اثنان لأنهم يثبتون المثلين، فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما. قوله **(ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين)** مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة، فقد سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر النقيضين لقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الإيجاب والسلب وإن اختلف بعد ذلك وليس المراد بإدخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة من أفراد النقيضين لتباينهما في الواقع لاختلافهما حكما لأن النقيضين لا يرتفعان والعدم والملكة يرتفعان، وصورة[3] [م|113] ذلك لأن النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب، والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب وإن كان معناها انتفاء، فالبصر ولا بصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: يتوقف. (3) في م: و.

والمتضايفين داخلين في الضدين. ولهذا يقولون المعلومات منحصرة في أربعة أقسام: المثلين، والضدين، والخلافين، والنقيضين، لأن المعلومين ....

حاشية الدسوقي

وقوله (والمتضايفين) أي ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين مرادهم أنهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لا سلب فيهما، وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما لأن الضدين أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، والمتضايفان أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم، وأنت خبير بأن إسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل.

وذكر بعضهم أن مراد الشارح بقوله (ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) أي يجعلونهما من أفراد النقيضين ويطلق عليهما النقيضان في اصطلاحهم فيعرّفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما، فهو اصطلاح مخالف لجعل الأقسام أربعة، وقد وقع في كلامهم أن السلب والإيجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة.

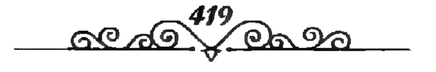
وكذا قوله (ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين) أي أنهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين [ويعرفون الضدين][1] بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا: الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الأقسام أربعة.

قوله (ولهذا يقولون إلخ) الإشارة راجعة لجعلهم [190/أ] العدم والملكة داخلين في النقضين والمتضايفين في الضدين أي ولأجل هذا الدخول يقولون: إن المعلومات أي الأمور التي تتعقل وتعلم منحصرة في أربعة ولم يقولوا: منحصرة في ستة.

قوله (لأن المعلومين) أي من المعاني لا من الذوات.

---

(1) ساقط في م.



إن أمكن اجتماعهما فهما الخلافان وإلا فإن لم يكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وإن أمكن مع ذلك ارتفاعهما، فإما أن يختلفا في الحقيقة أم لا، فالأول الضدان والثاني المثلان. فخرج من هذا أن القسم الأول من هذه الأقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد، والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**المثلين**) إما بدل من أقسام أو من أربعة، وعلىٰ كل فهو مجرور إما بالمضاف علىٰ الأول أو بحرف الجر علىٰ الثاني علىٰ الصحيح، ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعني فهو بدل مقطوع، والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام[1]. قوله (**إن** [م/113ب] **أمكن اجتماعهما**) أي كالبياض والحركة والعلم والقدرة. وله (**فإن لم يمكن مع ذلك**) أي مع عدم إمكان اجتماعهما. قوله (**وإن أمكن مع ذلك**) أي مع عدم إمكان اجتماعهما.

قوله (**فخرج من هذا أن القسم الأول إلخ**) أورد عليه أنه لم يخرج منه أن الخلافين يرتفعان لأنه لم يتعرض لارتفاعهما فيه، وإنما تعرض فيه لعدم اجتماعهما إلا أن يقال قوله (**وهما يجتمعان ويرتفعان إلخ**) كلام مستأنف. قوله (**كالكلام والقعود**) أي فإنهما يرتفعان إذا كان المحل قائما ساكتا. قوله (**والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان**) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم في النقيضين فاقتضىٰ أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان أي لا يصدقان ولا يكذبان، وهذا مشكل لأنهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع، فإن الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمىٰ ولا البصر، فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين في النقيضين.

وحاصل الجواب ما تقدم أن المراد بدخولها تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لأن العدم والملكة والنقيضين اشتركا في أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه وإن اختلفا في شيء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهي أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة في عدها أربعة أو اثنين لأمر لفظي لا طائل تحته [بل مضر][2] لإيهامه خلاف المقصود.

---

(1) لم أقف عليه. (2) ساقط في أ.



والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان لعدم محلهما الذي هو الجرم، والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض. واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان ....

حاشية الدسوقي

والحاصل أن كلا من المناطقة والأصوليين معترف بثبوت العدم والملكة في نفس الأمر، وإنما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص، والأصوليين يستغنون بتعريف النقيضين [عن تعريف العدم والملكة](1) لقربهما.

قوله (**والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان**) كان عليه أن يزيد: مع اختلافهما في الحقيقة لأجل إخراج المثلين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر.

قوله (**لعدم محلهما**) إنما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون إذ لا يخلو الجرم عنهما ما دام موجودا، والضدان إذا كان لا واسطة بينهما فإن ارتفاعهما إنما يكون بعدم محلهما، وأما إذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فإنهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا [م|114أ] بالوسائط كالحمرة والصفرة.

قوله (**والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان**) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما في الحقيقة لأجل إخراج الضدين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر.

قوله (**واحتج بعض أصحابنا**) فيه إشارة إلى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين.

والحاصل أن أهل السنة يقولون: المثلان لا يجتمعان، [أ|90ب] واحتجوا بما ذكر الشارح، وقالت المعتزلة: المثلان يجتمعان، وتمسكوا بأن شدة السواد للجسم من اجتماع سوادين فأكثر، فالثوب المصبوغ يزداد سوادا بإعادته للقدر وما ذاك إلا باجتماع المثلين وهما السودان(2)، ورد بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة، فالسواد الأول ذهب وخلفه سواد أقوى منه.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: السوادان.

بأن المحل لو قبل المثلين للزم أن يقبل الضدين فإن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بأن المحل لو قبل المثلين إلخ**) حاصله قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه، وتقريره: لو قبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل المقدم. ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها، ولما كانت الملازمة في الشرطية خفية بينها بقوله (**فإن القابل**). قوله (**فإن القابل للشي إلخ**) حاصله أن الجرم إذا قبل البياض القائم به؛ فإما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أو حمرة، والثلاثة لا تجتمع ولا اثنان منهما، بل متىٰ حل واحد منها لم يحل غيره.

[قوله (**فلو قبل**) أي فعلىٰ تقدير لو قبل المثلين أي الجسم علىٰ تقدير لو قبل بياضين مثلا لجاز ذهاب أحدهما فيحل محله ضده وهو السواد فيجتمع في الجسم بياض وسواد وهما ضدان][1].

قوله (**فيخلفه ضده**) أي فيخلف ذلك المثل المنتفي ضده، وقد يقال: هذا في حيز المنع لأنه يجوز أن يخلوا المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لأن وجود المثل الثاني مانع من وجود المثل والضد لشغله المحل علىٰ أن ذلك الضد الذي خلف المثل المنتفي ضد لذلك المثل المنتفي لا ضد للمثل الباقي فلم يلزم اجتماع الضدين.

قال الشيخ الملوي: «وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل إذا قبل عرضا ما فلا يخلو من القبول مثله أو ضده، وحينئذ فعلىٰ تقدير لو قبل المحل مثلين وانتفىٰ أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المثل[2] للقاعدة ولا معنىٰ لقبوله ذلك إلا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين إذ [م114ب] ضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه»[3].

---

(1) ساقط في أ.　(2) في م: المنتفي.　(3) لم أقف عليه.




حاشية الدسوقي

واعلم أنه علىٰ القول باتحاد علم الحادث وإن تعدد متعلقه لا يرد إشكال، وهـذا القـول اعتمده اللقاني[1]، والذي اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم، وعليه فيقـال: إن تلـك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هي متخالفة سواء تماثـل متعلقهـا كـالعلم ببياضـين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لا مـن اجتمـاع الأمثـال كـذا ذكر بعضهم.

وذكر الشيخ الملوي أنه علىٰ القول بتعدد العلم [بتعدد المعلـوم][2] لا بـد مـن القـول باجتماع المثلين أو القول بأن كل علم قام بجوهر فرد لا أنها مجتمعة في جوهر واحد.



(1) لم أقف عليه.

(2) ساقط في أ.

العَدَمُ وَالحُدُوثُ وَطُرُوُّ العَدَمِ

(ص) وَهِيَ العَدَمُ والحُدُوثُ وَطُرُوُّ العَدَمِ. (ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة علىٰ حسب ترتيب العشرين الواجبة. فذكر ما ينافي الصفة الأولىٰ ثم ما ينافي الثانية وهكذا علىٰ ذلك الترتيب إلىٰ آخرها: فالعدم نقيض الصفة الأولىٰ وهي الوجود، والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القدم، وطرو العدم ويسمىٰ الفناء وهو نقيض الصفة الثالثة وهي البقاء، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

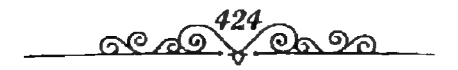
قوله (وهي العدم والحدوث إلخ) اعلم أن ما كان من الصفات الواجبة دليله عقلي، كان ضده من المستحيلات دليله عقلي، وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعي، فضده من المستحيلات دليله كذلك. قوله (ثم ما ينافي إلخ) ثم هنا لمجرد الترتيب. قوله (فالعدم نقيض الصفة الأولىٰ وهي الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لأن نقيض الوجود لا وجود وهو يصدق بالعدم وبالثبوت، هذا علىٰ القول بثبوت الأحوال، وأما علىٰ القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود.

والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل إما مساو لنقيضه أو أخص منه. وأجيب بأن المراد بقوله (نقيض الصفة الأولىٰ) أي مناف لها، وكذا يقال في قوله (والحدوث) نقيض الصفة الثانية وهي القدم وطرو العدم لنقيض الصفة الثالثة وهي البقاء لأن الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه، لأن نقيض القدم لا قدم وهو يصدق بالحدوث أي الوجود بعد عدم وبالإعدام الأزلية ولأن طرو العدم مساو لنقيض البقاء وهو لا بقاء.

قوله (ثم ما ينافي إلخ) ثم هنا لمجرد الترتيب، قوله [191أ] (واستحالة العدم إلخ) القصد من هذا الكلام الدلالة علىٰ أن عطف الحدوث وطرو العدم علىٰ العدم ليس من عطف المباين، وكذلك عطف القدم والبقاء علىٰ الوجود بل إما من عطف الخاص علىٰ العام أو من عطف اللازم علىٰ الملزوم، ولأجل أن القصد[1] ما ذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتي: (فعطف إلخ).

---

(1) في م: المقصود.



واستحالة العدم عليه تعالىٰ تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه عَزَّوَجَلَّ وهما الحدوث وطرو العدم، لأن العدم إذا كان مستحيلا في حقه تعالىٰ لم يتصور لا سابقا ولا لاحقا. وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له عَزَّوَجَلَّ يستلزم وجوب القدم والبقاء له تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ. ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طرو العدم [م115] عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم، وكذا الحدوث الذي هو الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أي للحدوث، ومن المعلوم أنه إذا انتفىٰ الكلي[1] انتفت جزئياته.

قوله (لم يتصور) أي العدم أي لم يصدّق العقل بحصول العدم سابقا ولا لاحقا، والأولىٰ حذف هذا لأنه لا حاجة له وكأن يقول: لأن نفي العدم المطلق يلزمه نفي جزئياته التي هي إعدام مقيده.

قوله (أن وجوب الوجود إلخ) أي لأن الوجود إذا كان واجبا أي لا يقبل الانتفاء بحال أي لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لأن القدم نفي العدم السابق والبقاء نفي العدم اللاحق.

قوله (وبهذا) أي بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف إلخ وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود إذ كل ما وجب وجوده استحال عدمه وبالعكس لأن الحق نفي الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء، وإذا ثبت التساوي بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوي في بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ما عطف عليه، واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم، ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء. قوله (أن وجوب الوجود إلخ) أي لأن الوجود إذا كان واجبا أي لا يقبل الانتفاء بحال أي لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لأن القدم نفي العدم السابق والبقاء نفي العدم اللاحق.

---

(1) في م: الكل.

فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم، ....

قوله (**فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم**) فيه بحث من وجوه أولها أن مقتضى قوله سابقا: (**واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه**) وقوله بعده: (**وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء**) أن الملتفت له في العطف اللزوم لا [العموم والخصوص][(1)].

ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضي أنه كلي له جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لا يصح لأنهما سلبيان، والوجود غير سلبي لأنه إما عين الذات أو حال واجبة للذات، وكيف يصح أن يكون السلبي من أفراد الوجودي.

ثالثها أن مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام [لأن اللازم إما مساو لملزومه أو أعم منه، والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام][(2)].

وأجيب بأن مراد الشارح بقوله (**فعطف القدم والبقاء**) [م115ب] أي باعتبار وصفهما بالوجوب.

وقوله (**على الوجود**) أي بهذا الاعتبار، وقوله (**من عطف الخاص على العام**) مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لا ما كان جزئيا، ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لا ما كان كليا، ولا شك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد.

---

(1) في م: الخصوص والعموم.

(2) ساقط في م.

كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا، وإنما لم يكتف بالأول في الموضعين لأن المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لأنه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص وبالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير منها........................

حاشية الدسوقي

بيان ذلك أن وجوب الوجود في قوة قضية كلية قائلة[1] لا ينفي وجوده بحال، والقدم في[2] قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق، والبقاء كذلك في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق وهما من أفراد الكلية الأولى لأن ما[3] لا ينفي وجوده بحال صادق على لا عدم سابق وعلى لا عدم لاحق، ومن المعلوم أنه يلزم [أ/91ب] من صدق الكلية صدق الجزئية، فقول الشارح (**من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم**) أو للتخيير أي إنك مخير، إن شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظرا لقلة أفراد المعطوف، وإن شئت جعلته من عطف اللازم نظرا إلى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية، فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها في الكلية وقلة أفرادها وبين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية.

قوله (**كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم**) هنا تشبيه في مجموع الأمرين أعني كونه عطف خاص على عام أو لازم على ملزوم. وقوله (**كعطف الحدوث وطر والعدم على العدم**) أي باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير إلى ذلك كلام الشارح في حله. وبيان ذلك أن استحالة العدم في قوة قضية كلية قائلة لا عدم يجوز في حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقا، والحدوث في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق عليه وطرو العدم في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق له وهما من أفراد الأولى، ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفي في القضية الكلية صدقه في الجزئية التي هي من أفرادها. فإن شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد المعطوف، وإن شئت جعلته من عطف[4] اللازم لأنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولا منافاة بين كون الشيء خاصا وبين كونه لازما لأن عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لأن كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها في الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلي للجزئي.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في م. (4) ساقط في م.

لخفاء اللوازم وعسر إدخال الجزئيات تحت كلياتها، وخطر الجهل في هذا العلم عظيم فينبغي الاعتناء فيه بمزيد الإيضاح على قدر الإمكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الإيمان وبالله سبحانه التوفيق وهو الهادي من يشاء بمحض فضله إلى سواء الطريق. ....

حاشية الدسوقي

واعلم أن طرو [م|116أ] العدم ظاهر فيه الخصوص لأنه من أفراد مطلق العدم، وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم إن فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم، وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود، فالخصوص فيه حينئذ ظاهر.

قوله (**لخفاء اللوازم**) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم.

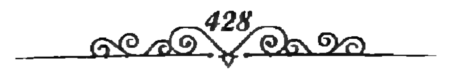
قوله (**وعسر إدخال إلخ**) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام.

قوله (**وخَطَر الجهل في هذا العلم عظيم**) الخطر -بفتح الخاء والطاء- في الأصل الإشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه وإنما قال: في هذا العلم للإشارة إلى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد إذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فإنه كفر، ولذا وصف الخطر في هذا الفن[1] بالعظيم.

قوله (**والاحتياط**) بالرفع عطف على الاعتناء، وبالجر عطف على مزيد أو على الإيضاح. قوله (**بيواقيت الإيمان**) من إضافة المشبه به للمشبه، أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الإيمان الكامل، وإثبات التحلي ترشيح. قوله (**سواء الطريق**) أي الطريق السواء أي المستقيم، والمراد به الدين الحق.

---

(1) في م: العلم.





المُمَاثَلَةُ لِلْحَوَادِثِ

(ص) وَالمُمَاثَلَةُ لِلْحَوَادِثِ: ....

حاشية الدسوقي

قوله (والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث، فالتقابل بينهما من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه لأن نقيض مخالفة لا مخالفة ويساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان، وقال: للحوادث ولم يقل للممكنات التي هي أعم لأنه لا يتوهم مماثلته تعالىٰ للمعلوم الداخل تحت الممكن لأنه تقدم أن من جملة صفاته تعالىٰ الواجبة له الوجود، ولا بد للمتماثلين من الاشتراك في جميع الصفات فإذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة. [أ|92أ]

ثم لا يخفىٰ أن المصنف ذكر فيما تقدم في الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لا يماثل شيئا منها في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، فالمماثلة المستحيلة علىٰ هذا التفصيل إما في الذات، وإما في الصفات، وإما في الأفعال، فأشار للمماثلة في الذات بقوله **(بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون في جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر** [م|116ب] **أو الكبر)** وأشار لمماثلته تعالىٰ للحوادث في الصفات بقوله **(أو تتصف ذاته العلية بالحوادث)** وأشار لمماثلته تعالىٰ للحوادث في الأفعال بقوله **(أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام)** فأنواع المماثلة عشرة.

وإذا علمت هذا تعلم أن الأولىٰ للمصنف أن يقدم قوله **(أو يتصف بالصغر أو الكبر)** قبل قوله **(أو تتصف ذاته العلية بالحوادث)** لأن قوله **(أو يتصف بالصغر أو الكبر)** من جملة ما تحصل به المماثلة في الذات، وأما قوله **(أو تتصف ذاته العالية بالحوادث)** فهو إشارة لمماثلة الحوادث في الصفات.



بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا: أَيْ تَأْخُذَ ذَاتُهُ الْعَلِيَةُ قَدْراً مِنَ الْفَرَاغِ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (بأن يكون جرما إلخ) لما كانت الحوادث منحصرة في الأجرام [والأعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث في مماثلتهما، فلذا قال][1] (بأن يكون جرما أو عرضا) أي وتحصل المماثلة للحوادث في الذات بسبب كونه جرما وبسبب كونه عرضا إلخ. فذكر المصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهما ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كما استحالت الجرمية والعرضية، هذا وكان الأولىٰ حذف قوله (أو يكون عرضا) لأن الكلام في استحالة مماثلة ذاته تعالىٰ لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالىٰ في أن كلا قائم بنفسه تأمل.

قوله (أي تأخذ إلخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التي لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم، ويقع في كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة: التحيز والمتحيز والحيز. فالمتحيز: الجرم، والتحيز: أخذه قدر ذاته من الفراغ، والحيز هو القدر الذي أخذه الجرم من الفراغ.

وإنما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما إذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أو لا، والجوهر هو الذي لم يتركب بأن بلغ في الدقة إلىٰ حد لا يقبل معه القسمة عقلا، والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر، فلو قال: بأن يكون جسما لاقتضىٰ[2] أن مماثلته للحوادث إنما تكون بكونه مركبا، فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا. ولو قال: بأن يكون جوهرا لاقتضىٰ أنه إنما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا، فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما.

قوله (من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أي تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذوات الحوادث تأخذ قدرا من [م117أ] الفراغ ولا يعلم الله إلا الله.

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: لاقتضاء.

أَوْ يَكُونَ عَرَضًا يَقُومُ بِالْجِرْمِ، أَوْ يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجِرْمِ، أَوْ لَهُ جِهَةٌ،..........

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (يقوم بالجرم) علىٰ حذف أي التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لأن من صفات نفسه أن يقوم بمحل ويستحيل قيامه بنفسه، فجملة يقوم بالجرم جارية مجرىٰ التفسير للعرض وليس نعتا لعرض بناء علىٰ القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لأن الصفات قيود للموصوفات في الأصل، فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وإنما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة، فكل عرض صفة ولا عكس بدليل أنه يقال: صفات الله لا أعراضه، [ا|92ب] فالعرض لا يكون إلا حادثا، والصفة قد تكون حادثة إذا كانت لحادث وقد تكون قديمة إذا كانت لقديم. **قوله (أو يكون في جهة للجرم)** بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه لأن الحلول في الجهات لا يعلم إلا للجرم، فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالىٰ ذكر استحالة لوازمها بقوله **(أو يكون إلخ)**.

قوله (أو له هو جهة) أتىٰ بضمير الفصل لئلا يتوهم أن ضمير له للجرم. وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالىٰ جهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم، ففوق من عوارض عضو الرأس، وتحت من عوارض عضو الرجل، ويمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر، وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر، ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها.

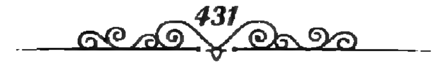
قال في شرح الوسطىٰ: «وعندنا جرم ليس في جهة ولا له جهة وهو كرة العالم إذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهي الأجرام ولزم التسلسل وهما محالان،

وجرم ليس له جهة وهو في جهة لغيره وذلك الحيوان الذي لا يعقل،

وجرم في جهة وله هو جهة وهو الإنسان»[1]،

---

(1) السنوسي، شرح العقيدة الوسطىٰ، تحقيق: محمد يوسف إدريس، الأردن: الأصلين للدراسات والنشر، 2017، 141-145.



أَوْ يَتَقَيَّدَ بِمَكَانٍ أَوْ زَمَانٍ، ....



فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل، فإذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل فإذا قيل: يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلي فيه، وإذا قيل: يمين الفرس، فبالنظر للواقف في محلها.

إذا علمت هذا تعلم أن قوله (أو له هو جهة) عطف على ما قبله من عطف الخاص على العام إذ كل من له جهة من الأجرام فهو في جهة لغيره وليس كل من هو في جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل.

قوله (أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول في المكان لا على[1] الدوام بأن يكون [م|117ب] فوق العرش أو في السماء، والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذي يحل فيه الجرم فهو موهوم، وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذي يماسه الجسم، فإن أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغني عنه بقوله سابقا (تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ) سواء تقيد به أم لا، فالأولى أن يراد به السطح الذي يماسه الجسم. قوله (أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما إلا ما كان حادثا، والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث، والتقييد بالزمان بأن يكون وجوده مقارنا لزمان.

واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فإنها إنما تكون للجرم دون العرض، وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض، والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم بمتجدد معلوم كقولك: سيجيء زيد عند طلوع الشمس، فمجيء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم، واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين، والمتناسبان حادثان، والنسبة التي بينهما التي هي الزمان كذلك حادثة بمعنى متجددة بعد عدم.

---

(1) في م: في.

أَوْ تَتَّصِفَ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ بِالحَوَادِثِ، أَوْ يَتَّصِفَ بِالصِّغَرِ، أَوْ الْكِبَرِ، أَوْ يَتَّصَفَ بِالأَغْرَاضِ فِي الْأَفْعَالِ وَالْأَحْكَامِ. (ش) المثلان هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس، وهي التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**أو تتصف ذاته العلية بالحوادث**) أي لأن اتصافه بها يقتضي حدوثه لأن من اتصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها، فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو إرادة حادثة ونحوهما. قوله (**أو يتصف بالصغر**) يعني قلة الأجزاء والكبر كثرتها [أ|93] فليس المولىٰ قليل الأجزاء كالأدمي الصغير ولا كثير الأجزاء كالآدمي الطويل العريض، وأما استحالة اتصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان، وإنما استحال اتصافه بالصغر والكبر لأنه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالي باطل. قوله (**أو يتصف بالأغراض في الأفعال**) أي كإيجاد العالم ورزقه والأحكام جمع حكم كإيجاب الصلاة، فالأحكام مباينة للأفعال، والأغراض جمع غرض وهي المصلحة الباعثة علىٰ حكم أو فعل، وإنما استحال عليه أن يكون فعله أو حكمه لغرض لأن المصلحة إن كانت ترجع إليه لزم اتصافه بالحوادث إذ لا تحصل له المصلحة إلا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقد مر استحالة اتصافه بالحوادث، وإن كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه في إيصال المنفعة لخلقه إلىٰ واسطة واحتياجه باطل. [م|118]

قوله (**وهي**) أي صفات النفس. وقوله (**التي لا تتقرر**) أي الصفات التي لا تقرر حقيقة الذات أي ماهيتها بدونها، ومراده التقرر ذهنا بمعنىٰ التعقل والتقرر خارجا بمعنىٰ التحقق، فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تحقق في الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد في الخارج بدونهما، وأورد علىٰ هذا التعريف أنه صادق علىٰ اللازم الذهني كالزوجية بالنسبة للأربعة فإن الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة.

فالمتساويان في بعض صفات النفس أو في العرضيات وهي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين، فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية وهي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة، أي مفكرة بالقوة، أما ما ساواه في بعضها كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط، فليس مثلا له. وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذي ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك، فليس أيضا مثلا له. ....

حاشية الدسوقي

وأجيب بأن المراد بقوله (**الصفة التي لا تتقرر الذات بدونها**) أي الصفة الذاتية [التي لا تتقرر][1] لكونها جزءا من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية، فإنها وإن توقف تقرر الأربعة عليها لكنها ليست جزءا من حقيقتها وإنما هي خارجة عنها أعم منها ثم إن ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هي الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها، فإن هذا يقتضي أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والإمكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض إلخ، والتحقيق ما سبق كما في المقاصد.

قوله (**وهي كونه حيوانا**) فيه تسمح، والأولى وهي الحيوان أعني الجسم النامي.

قوله (**أي مفكرة بالقوة**) أي القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل، ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان. قوله (**وكذا ما سواه في الصفات العرضيات**) أي الخارجة عن الذات وإن كانت لازمة لها.

واعلم أن ما ذكر من أن المماثل لزيد هو من ساواه في الحيوانية والناطقية التي هي جميع أوصافه[2] الذاتية وأن حقيقة الإنسان والفرس متغايران لعدم تساويهما في جميع الذاتيات إنما يأتي على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الأنواع لاختلافها بالفصول، وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف إلا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهي عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها،

---

(1) ساقط في م. (2) في م: أوصاف.

فإذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر في الأجرام والأعراض وهي المعاني التي تقوم بالأجرام..

حاشية الدسوقي

ولهذا [أ|93ب] صح مسخ الإنسان فردا ونحوه، وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق [م|118ب] واختلاف[1] الأجناس كأن يصير الجوهر عرضا أو العرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما ونحو ذلك.

قوله (**منحصرا في الأجرام والأعراض**) ما مشىٰ عليه من حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة، وأثبت أهل[2] الفلاسفة والغزالي[3] قسما آخر غير الأجرام والأعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية، وذلك كالعقول العشرة والنفوس التي هي الأرواح وكالملائكة علىٰ ما قال الغزالي[4]. قوله (**وهي**) أي الأعراض المعاني إن أراد بها ما قابل الذات بدليل قوله (**التي تقوم بالأجرام**)، فيشمل الأحوال كالمعنوية علىٰ القول بثبوت الأحوال لكن فيه أن الأحوال لا يقال لها: أعراض حقيقة لأن حقيقة العرض الوصف الوجودي القائم بموجود إلا أن يقال: إنه تفسير مراد، وإن أراد المعاني اصطلاحا وهي الأوصاف الوجودية التي يمكن رؤيتها فلا يشملها.

والحاصل أنه علىٰ القول بثبوت الأحوال، فالأحوال من جملة العالم، وأما علىٰ القول بنفيها فالعالم الأجرام والصفات الوجودية فقط، وعلىٰ كل فالأمور الاعتبارية ليست من العالم.

---

(1) في م: واختلال. (2) ساقط في م.

(3) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام (ت. 505هـ/ 1111م) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلىٰ نيسابور ثم إلىٰ بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلىٰ بلدته. نسبته إلىٰ صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلىٰ غزالة (من قرىٰ طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد. الزركلي، الأعلام، 7/ 23.

(4) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الأربعين في أصول الدين، (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ: 1439هـ/ 2017م)، 463. لوَّحه الإمام الغزالي في الأربعين لكن تفاصيله يوجد في كتابه المضنون به علىٰ غير أهله، ولم أقف عليه.

ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز، أي أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن في ذلك القدر أو يتحرك عنه. ومن صفات نفسه قبوله للأعراض، أي للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأعراض ونحو ذلك. ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز إلخ**) جعله التحيز صفة نفسية للجرم إنما يظهر على ما تقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هي الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها لا على ما ذكره هنا من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في حقيقة الشيء، وكذا يقال في قبول الجرم للأعراض وما بعده. قوله (**واجتماع وافتراق**) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففي عدهما من الأعراض نظر. قوله (**وأغراض**) -بالغين المعجمة لا بالمهملة- جمع غرَض بفتح الراء وإلا كان تبيينا للشي بنفسه لأن قوله (**من حركة وسكون**) وما عطف عليه تبيين للأعراض. اللهم إلا أن يقال: إنه بالعين المهملة جمع عرْض بسكون الراء وهو ما قابل الطول. قوله (**ونحو ذلك**) أي كالصغر والكبر، وكالمقدار من طول وعرض وعمق، وكالشم والذوق واللمس. قوله (**التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة**) أي أن من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشيء وببعض أمكنة يحصل[1] فيها.

فقوله (**من صفاته النفسية**) أي من لوازمه وإن كان التخصيص قائما بغيره، وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لأن كون المولى يخصصه ليس قائما به إلا أن يقال: المراد بتخصيصه كونه مخصصا بما ذكر، فالتخصيص مصدر مبني للمفعول ثم إن كون التخصيص ببعض [م119أ] الجهات وببعض الأمكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر، إذ لو كان كذلك لزم تساوي الأجرام في ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لا يصح لأن كرة العالم من جملة الأجرام وليست في جهة ولا في[2] مكان وإلا لزم التسلسل، وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أي ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجري في التحيز فتأمل.

---

(1) في م: يحل.

(2) ساقط في أ.

وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا عَزَّوَجَلَّ، فيلزم أن لا يكون تعالى جرما. أما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم، ومن صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني ...

حاشية الدسوقي

واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا ويختلفان اعتبارا، فإذا حللت في فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان، ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد، وما قلناه من أن كرة العالم ليست في مكان بناء على أن المكان هو الفراغ. أما على أن المكان [أ/194] عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم في مكان لأن كل جزء مكان لما يليه، والبعض مكان للبعض، وإذا كان كل جزء مكانا كان المجموع في مكان كذا قيل، ويرد عليه الجزء الأسفل.

قوله (**قيامه بالجرم**) أي فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك.

قوله (**ومن صفات نفسه وجوب العدم إلخ**) أي فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه أنه بمجرد إيجاد الله له[1] ينعدم بنفسه بدون معدم[2] وقدرة المولى إنما تؤثر في وجوده، وأما عدمه فمن لوازمه فلا يحتاج لتعلق القدرة به، هذا ما مشى عليه الشارح وهو مذهب الأشعري ومن تبعه، واستدلوا على امتناع بقاء الأعراض بأن البقاء صفة لذات الباقي، فلو بقي العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل. ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودي والبقاء وصف سلبي فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض، والحق أن العرض ما عدا الأصوات يبقى زمانين وأن البياض القائم بالجرم في هذا الزمان هو البياض الذي كان قائما به في الزمن الماضي بعينه وأن إعدام العرض بالقدرة فهي تؤثر في وجوده وعدمه، واحتج القائلون بجواز بقاء الأعراض بأنها وجدت في الزمان الأول بعد عدمها فهي ممكنة والإمكان ليس من عوارض الماهية وإلا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل من لوازمها، فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها في جميع الأزمنة.

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: معدوم.

لوجود بحيث لا يبقىٰ أصلا، وهذا كله مستحيل علىٰ مولانا عَزَّوَجَلَّ، فليس إذا بعرض لأنه تعالىٰ يجب قيامه بنفسه علىٰ ما عرفت تفسيره فيما سبق، ويجب له عَزَّوَجَلَّ القدم والبقاء فلا يقبل العدم أصلا. وبالجملة ....

حاشية الدسوقي

بقي شيء آخر وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر لأن الوصف النفسي ثبوتي وعدم [م|119ب] البقاء سلبي، ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح بإطلاق صفة النفس علىٰ الحكم واللازم، فكأنه قال: ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له إلخ.

قوله (**لوجوده**) أي في الزمن الثاني بالنسبة لوجوده. قوله (**بحيث لا يبقىٰ أصلا**) أي بجميع أنواعه، [وقيل: يبقىٰ بجميع أنواعه،][(1)] وقيل: تبقىٰ الألوان والطعوم والروائح، وقيل: بالوقف قاله يس.[(2)] وعبارة (**لا يبقىٰ أصلا إلخ**) من هنا لقوله (**ثلاثة أزمنة**). قوله (**وهذا**) أي ما ذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود. قوله (**لأنه تعالىٰ لا يجب قيامه إلخ**) الأولىٰ ولأنه لأن هذا إشارة إلىٰ دليل ثان علىٰ أنه ليس بعرض وهو من الشكل الثاني وهو الباري لا يقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولىٰ ليس بعرض، ولما كانت الصغرىٰ نظرية استدل عليها بقوله (**لأنه تعالىٰ يجب قيامه بنفسه**) حالة كون ذلك آتيا علىٰ التفسير الذي قد عرفته وهو استغناؤه غنىٰ مطلقا، فكأنه قال: لأنه تعالىٰ يجب استغناؤه غنىٰ مطلقا ويجب له القدم والبقاء. قوله (**وبالجملة إلخ**) لما أثبت أنه تعالىٰ ليس بجرم علىٰ حدته، وأثبت أنه ليس بعرض علىٰ حدته، أشار لدليل ثان علىٰ أنه تعالىٰ ليس بجرم ولا عرض. وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولىٰ يلزمه الغنىٰ المطلق فقد تنافت اللوازم وتنافي اللوازم يدل علىٰ تنافي الملزومات فتركب قياسا من الشكل الثاني، وتقول: الباري يجب له الغنىٰ المطلق ولا شيء من الأجرام والأعراض يجب له الغنىٰ المطلق ينتج الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس بجرم ولا عرض.

---

(1) ساقط في م.

(2) لم أقف عليه.

فكل ما سوى مولانا عَزَّوَجَلَّ يلزمه الحدوث والافتقار إلى المخصص ومولانا عَزَّوَجَلَّ يجب له الوجود والغنى المطلق، فيلزم إذا أن يكون تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مباينا لكل ما سواه أيا كان ذلك الغير جرما أو عرضا أو غيرهما، إن قدر أن في العالم ما ليس بجرم ولا عرض، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فكل ما سوى إلخ**) ليست الصفات الذاتية من السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا تدخل فيه هنا ولا في قوله (**مباينا لكل ما سواه**) ولا في [أ|94ب] الغير في قوله (**أو غيرهما**).

قوله (**أو غيرهما**) أي وهو المجردات وهي عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالة في فراغ ولا عرض حتى تكون قائمة بغيرها، وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائكة كما مر فقد شارك هذا القسم الباري في كونه ليس جرما ولا عرضا لكن خالفه في كونه حادثا والباري قديم، وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال: العالم إما جواهر أو أعراض فقط فعلى نفيه فالأمر ظاهر، وأما على القول بثبوته فنقول: إن حدوث الأجرام والأعراض قد علم من الدليل العقلي، وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل [م|120أ] السمعي ولا يقال: إن فيه دورا لأننا إنما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالأعراض والأجرام على ثبوت الباري وعلى صدق الرسل، فلما تقرر ثبوت الباري وصدق الرسل بحدوث الأجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع.

واعلم أنه لا يلزم في اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر في العقيدة [فاعتقاد أن الملائكة ليست أجساما ولا أعراضا ولا حالة في فراغ غير مضر في العقيدة][1]، وذكر في شرح الوسطى ما نصه: «والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلها لما يأتي من[2] برهان وجوب الوحدانية له تعالى،

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: في.

إذ على تقدير وجود هذا القسم في العالم فهو حادث بدليل الإجماع كما أن القسمين الأولين حادثان بدليل العقل وبهما يتوصل إلى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدر، إذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية.............................

حاشية الدسوقي

وإذا لم يكن إلها فقد دلت السنة والإجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن كل ما سواه حادث، وحدوث هذا الزائد لا يتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمنع الاستدلال بالأدلة الشرع عليه»[1]، انتهى. وأشار بـ(السنة) لما ورد من قوله ﷺ: «كان الله ولا شيء معه».

قوله (بدليل الإجماع) الإضافة بيانية أي فقد أجمعت الأمة على أن المجردات حادثة والإجماع لا بد من استناده لدليل سمعي وإن لم نطلع عليه، والدليل السمعي الذي استند له الإجماع هنا[2] قوله ﷺ: «كان الله ولا شيء معه». قوله (بدليل العقل) وهو أن الأعراض متغيرة وكل متغير حادث فالأعراض حادثة، ثم تقول: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة واللازم للحادث حادث فالأجرام حادثة، هذا هو الدليل العقلي. قوله (وبهما) أي بالأجرام والأعراض أي بحدوثهما. قوله (ومعرفة رسله إلخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية. قوله (حتى صح لنا إلخ) أي فإذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا إلخ، ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت، والدليل هو الإجماع المستند للدليل السمعي. فقوله (بالنقل) أي الذي هو مستند الإجماع.

قوله (إذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون إلها بدليل الوحدانية وإذا لم يكن إلها فنقول: إنه قد دل الإجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ما سواه حادث. [وهذه العبارة تفيد أن دليل حدوثه عقلي لأن برهان الوحدانية عقلي فينا فيما قدمه من أن دليله للمعنى ففي عبارته تناف كما قيل][3].

---

(1) السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، 121.

(2) في م: من. (3) ساقط في م.

والاجماع علىٰ حدوث كل ما سوىٰ الإله الحق تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ. فقد استبان لك أن لا مثل له عَزَّوَجَلَّ أصلا لأن التباين في اللوازم دليل علىٰ التباين في الملزومات وبالله تعالىٰ التوفيق.........

حاشية الدسوقي

قوله (**والإجماع إلخ**) بالجر عطفا علىٰ برهان **الوحدانية** أي وبدليل الإجماع علىٰ حدوث كل ما سواه، ويحتمل العطف علىٰ النقل أي وحتىٰ صح لنا أن نستدل بالإجماع، ويصح [م|120ب] رفعه بالابتداء، وقوله (**علىٰ حدوث**) خبره، والجملة مستأنفة مرتبطة بشيء مقدر يدل عليه السياق والأصل، إذ لا يصلح أن يكون إلها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غير إله للإجماع إلخ، وهذا الاحتمال أحسن لأنه أوفق بعبارة الوسطىٰ[1].

قوله (**فقد استبان لك**) أي تبين لك من قوله (**وبالجملة إلخ**).

قوله (**لأن التباين في اللوازم إلخ**) تقدم [أ|195أ] أن لازم للمولىٰ الغنىٰ المطلق ولازم ما سواه الافتقار، وقد تقدم أن الشكل الثاني مبني علىٰ أن تنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات، فتقول: المولىٰ يجب له الغنىٰ المطلق ولا شيء من الأعراض والأجرام يجب له الغني المطلق ينتج المولىٰ ليس بجرم ولا عرض.

قوله (**في اللوازم**) أي لازم الباري كالغنىٰ المطلق ولازم الحوادث كالافتقار.

وقوله (**الملزومات**) هي المولىٰ والحوادث.



(1) السنوسي، شرح العقيدة الوسطىٰ، 219-234.



قِيَامُهُ بِغَيْرِهِ

(ص) وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ أَنْ لَا يَكُونَ قَائِمًا بِنَفْسِهِ: بِأَنْ يَكُونَ صِفَةً يَقُومُ بِمَحَلٍ، أَوْ يَحْتَاجُ إِلَىٰ مُخَصِّصٍ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (وكذا يستحيل عليه تعالىٰ إلخ) فيه أن المناسب لكون الكلام في عد المستحيلات وعطف بعضها علىٰ بعض أن يحذف قوله (وكذا يستحيل)، ويقول (وأن لا يكون قائما بنفسه). وأجيب بأنه إنما[1] غير الأسلوب لطول الكلام علىٰ المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاتها، وأن قوله (وأن لا يكون) عطف علىٰ قوله (بأن يكون جرما) ولا بد من تقدير الواو مع ما عطفت بعد قوله (والمماثلة للحوادث) لأجل أن يستوفي المبتدأ خبره في قوله (وهي العدم)، ثم إن المصنف استطرد فغير الأسلوب فيما بعد أيضا إلا في ضد الإرادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والإرادة في المتعلق وإلا في ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها.

[قوله (أن لا يكون قائما بنفسه) أي عدم القيام بنفسه، ومقابلة هذا لقيامه بالنفس مقابلة النقيضين][2].

قوله (بأن يكون صفة) أتىٰ بهذا ردا علىٰ بعض النصارىٰ القائل بأن الإله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسىٰ كما سبق وإلا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها، وإنما استحال كونه صفة يقوم بمحل لأنه لو افتقر لمحل لما كان أولىٰ بالألوهية من المحل الذي افتقر هو إليه. قوله (يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة.

قوله (أو يحتاج إلىٰ مخصص) أي مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أي لأنه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالىٰ فالمقدم مثله. وإذا علمت ذلك تعلم أن [م121أ] هذه العقيدة وهي عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم، ولذلك فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك في الكلام علىٰ الواجبات.

---

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في أ.

(ش) قد عرفت فيما سبق معنىٰ قيامه تعالىٰ بنفسه وأنه عبارة عن استغنائه تعالىٰ عن المحل والمخصص، أي ليس هو تعالىٰ معنىٰ من المعاني أي الأشياء التي ليست بذوات، فيحتاج إلىٰ محل أي ذات يقوم بها، وليس عَزَّوَجَلَّ أيضا بجائز العدم فيحتاج إلىٰ المخصص، أي الفاعل الذي يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه، بل هو عَزَّوَجَلَّ واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا، فهو المنفرد بالغنىٰ المطلق وحده تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ....

حاشية الدسوقي

قوله (بل هو عَزَّوَجَلَّ واجب الوجود إلخ) إضراب انتقالي عن قوله (وليس بجائز العدم إلخ) ويكفي في الإضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا.

قوله (الرفيعة) أي المرتفعة. قوله (العدم أصلا) أي سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها.



الاشْتِرَاكُ

(ص) وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ أَنْ لاَ يَكُونَ وَاحِداً: بِأَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا فِي ذَاتِهِ، أَوْ يَكُونَ لَهُ مُمَاثِلٌ فِي ذَاتِهِ، أَوْ فِي صِفَاتِهِ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (أن لا يكون واحدا) أي نفي الوحدة وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين.

قوله (بأن يكون مركبا في ذاته) يصح أن تكون الباء للتصور، فكأنه قال: ويصور نفي الوحدة بسبب[1] كونه مركبا في ذاته بأن تكون ذاته ذات جزئين فأكثر وأن تكون للسببية، فكأنه قال: ونفي الوحدة بسبب كونه مركبا في ذاته، وأشار به للكم المتصل في الذات، ووقع به الرد على المجسمة. قوله (أو يكون له مماثل في ذاته) أشار به للكم المنفصل في الذات وذلك بأن لا[2] توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته، ففي بمعنى اللام، ويصح بقاؤها على حالها، ويراد بالذات الحقيقة أي فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا في حقيقته، ووقع به الرد على المجوس. قوله (أو في صفاته) أي أو يكون له مماثل في صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلة له في صفة من صفاته، وأشار بهذا للكم المنفصل في الصفات ولا يقال: هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لأن صفات جمع فلم يحكم إلا باستحالة أن يكون هناك من يماثله في ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله [أ|95ب] في صفة أو صفتين لأنا نقول: إضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد.

فقوله (يستحيل أن يكون له مماثل في صفاته) في قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل في أي صفة من صفاته، وبقي على المصنف الكم المتصل في الصفات بأن يكون له صفات متماثلة كقدرتين إلخ، ويمكن أخذه من قوله (بأن يكون مركبا في ذاته) أي تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب في نفس الذات أو في[3] صفاتها كذا قيل، وأنت خبير بأنه قد علم مما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب،

---

(1) في م: ب. (2) ساقط في م. (3) ساقط في أ.

أَوْ يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوُجُودِ مُؤَثِّرٌ فِي فِعْلٍ مِنَ الأَفْعَالِ. (ش) قد عرفت أن أوجه الوحدانية ثلاثة: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكلها واجبة لمولانا عَزَّوَجَلَّ وحده. فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالىٰ ووجود ذات أخرىٰ تماثل الذات العلية. وبالجملة فوحدانية الذات تنفي التعدد في حقيقتها متصلا كان أو منفصلا. ووحدانية الصفات تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منهما متصلا أيضا كان أو منفصلا. فعلم مولانا عَزَّوَجَلَّ ليس له ثاني يماثله لا متصلا أي قائما بذات العلية ولا منفصلا أي قائما بذات أخرىٰ بل هو تعالىٰ يعلم المعلومات التي لا نهاية لها ....

حاشية الدسوقي

وجعل الصفتين كعلمين مثلا كمًّا متصلا فيه تسمح إذ لا مقدار حاصل منهما [م|121ب] لاستحالة اتصالهما وإلا لكان للصفات العشرين كمًّا متصلا وهو باطل [لوجوب ثبوت العشرين صفة، والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل، فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون في الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر][1].

قوله (**أو يكون معه في الوجود مؤثر**) وقع به الرد علىٰ الطبائعيين والفلاسفة[2].

قوله (**تنفي التركيب**) أراد به التركيب أو في الكلام حذف مضاف أي تنفي أثر التركيب.

قوله (**أي قائما بالذات**) في هذا التعبير قلاقة إذ حيث قام كل من العلمين بالذات، فاعتبار[3] أحدهما ثانيا أي زائدا علىٰ الآخر تحكم، فالأولىٰ أن يقول: فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره، وبعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة في الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها، والحق ما قاله في المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفي الكم المنفصل في الذات حيث قال (**أو يكون له مماثل في ذاته أو[4] صفاته**) فدل علىٰ أن الصفة لا يتصور فيها الكم المتصل حقيقة إذ الاتصال في الصفة والمعنىٰ محال.

قوله (**التي لا نهاية لها**) أي في الواقع وإن كان المولىٰ يعلمها تفصيلا.

---

(1) ساقط في أ.
(2) في المطبوع: والقدرية.
(3) في م: باعتبار.
(4) زيادة في م: في صفة من.



بعلم واحد لا عدد له ولا ثاني له أصلا، وقس على هذا سائر صفات مولانا عَزَّوَجَلَّ. ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى مولانا عَزَّوَجَلَّ في فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما ومولانا عَزَّوَجَلَّ هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة ....

حاشية الدسوقي

قوله (بعلم واحد) أي بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فإنه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف، واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة. قوله (لا عدد له) أي لا تعدد فيه فهو نفي للكم المتصل فيه. وقوله (ولا ثاني له) أي بحيث يكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفي للكم المنفصل فيه.

قوله (اختراع) أي إيجاد لكل ما سوى الله في فعل من الأفعال، فالمنفي إنما هو مشاركة المولى في إيجاد الأفعال، وهذا لا ينافي أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو[1] تعلق قدرة العبد بالمقدور أي مقارنتها في الوجود للفعل المكسوب، فالعبد إذا أراد فعلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين في الوجود، فاقترانهما في الوجود هو الكسب وإنما قلنا: إن المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فإن القدرة سابقة على الفعل في التعقل.

فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجودة قبله وأن إرادة العبد للفعل سبب في إيجاد الله الفعل والقدرة معا، وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا، وقد يطلق الكسب[2] على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة، وعلمت أن الفعل ينسب لله إيجادا وللعبد كسبا.

قوله (الضروري) أي المدرك بالضرورة والبداهة.

---

(1) في م: وهذا.

(2) ساقط في م.



وما ينسب منها إلىٰ غيره عَزَّوَجَلَّ علىٰ وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول وبالله سبحانه التوفيق. ....

حاشية الدسوقي

قوله (وما ينسب منها) [م122أ] أي من الآثار لغيره تعالىٰ كنسبة التأثير للسبب في قولهم: السبب يؤثر بطرفيه، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾[1] فقد أسند إثارة السحاب للرياح، وقوله تعالىٰ: ﴿إِيمَـٰنًا﴾[2] فأسند زيادة الإيمان للآيات.

قوله (مؤول) أي بأنه من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل إلىٰ سببه، وهذا لا ينافي أن المؤثر حقيقة هو الله تعالىٰ.



(1) فاطر: 9.

(2) التوبة: 124.

العَجْزُ

(ص) وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ الْعَجْزُ..........................

حاشية الدسوقي

قوله (العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتىٰ معها إيجاد ولا إعدام، فبينه وبين [196أ|م] القدرة تقابل الضدين لأنهما معنيان وجوديان، وهذا مذهب الجمهور، ووجهوه بما في الشاهد من[1] أن في الزمن معنىٰ لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وقال أبو هاشم الجبائي والفخر تبعا للفلاسفة: «العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فالعمود لا يقال له عاجز»[2]، وعلىٰ هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العلم والملكة، وعليه فليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه وبين الممنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر، ثم إنه علىٰ القول الثاني لا يتعلق لأنه وصف عدمي.

وأما علىٰ أنه وصف وجودي يضاد القدرة فقال الأشعري: «إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال، فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام»[3]، أي أن عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنىٰ أنه صفة أوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم، ورده السعد وغيره بأن هذا مكابرة لأن العجز علىٰ تقدير كونه وجوديا وإن لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والإرادة، فتحصل أن الحق أن العجز وجودي ويتعلق بالموجود والمعدوم، فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنىٰ أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام، ولأجل كون العجز يتعلق بالأمرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء علىٰ أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة.

---

(1) في م: بأن.

(2) لم أقف عليه.

(3) عبد القادر التختي السنندجي الكردستاني، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني وحاشيته (المحاكمات) بيروت: دار الكتب العلمية، 257.

عَنْ مُمْكِنٍ مَّا. (ش) قد عرفت أن قدرته تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات إذ لو اختصت ببعضها دون بعض لا فتقرت إلىٰ مخصص، ....

حاشية الدسوقي

قوله **(عن ممكن ما)** أي عن ممكن أي ممكن كان سواء كان جرما أو عرضا أو غير هما، فقوله (ما) نعت لـ(ممكن) مفيد لعمومه. ثم إن النسخة التي فيها عن ممكن ما ظاهرة، وفي نسخة علىٰ ممكن ما واعترضت بأن مادة العجز تتعدىٰ بـ(عن) لا بـ(علىٰ). وأجيب عنها بأن (علىٰ) بمعنىٰ (عن) أو أنه ضمن العجز معنىٰ سلب القدرة وتكون (علىٰ) متعلقة بالقدرة بناء علىٰ المذهب الكوفي من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض، والمذهب البصري من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بأن يضمن الفعل معنىٰ يليق بالحرف، وفي قوله (عن ممكن) إعلام بأن العجز إنما يتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الممكنات، وحينئذ فلا يوصف المولىٰ بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات [كشريك أو ولد](1) لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقين للعجز.

قوله **(إذ لو اختصت إلخ)** حاصله أن قدرة المولىٰ لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت إلىٰ مخصص يخصصها بذلك(2) البعض الذي تتعلق به لكن افتقارها إلىٰ مخصص محال إذ لو افتقرت إلىٰ مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال، فما أدىٰ إليه وهو افتقارها للمخصص محال، فما أدىٰ إليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال، فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذي هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب. إذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول ومقدم الشرطية من الدليل الثاني المستدل به علىٰ الاستثنائية المحذوفة.

---

(1) في م: كولو أو شريك.

(2) في م: بل لكن البعض.

فتكون حادثة وهو محال على مولانا تَبَارَكَ وَتَعَالَى. فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن ما لا تنفى العموم الواجب للقدرة، بل ويلزم عليه نفي القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين. ...

حاشية الدسوقي

وقوله (**وهو محال**) إشارة للاستثنائية في الثاني، [وإنما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى][1] لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها وما لا يسبقها حادث مثلها.

إن قلت: لا نسلم الملازمة في قوله (**لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت إلى مخصص**) لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع. قلت: المانع إن كان مضادا لصفة لزم عدمها وعدم القديم [أ|96ب] محال، وإن كان غير مضاد لها فلا أثر له ولا يمنع من تعلقها بالجميع، وأيضا التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالذات لا يتخلف، والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة إلينا لا لتعلقها.

قوله (**الواجب للقدرة**) أي بالدليل المتقدم. [م|123أ]

قوله (**لاستحالة اجتماع الضدين**) أي وهما القدرة والعجز.

إن قلت: إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذي تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين. قلت: العلة في تعلق القدرة بالممكنات الإمكان وحينئذ فهي تتعلق بكل شيء[2] ممكن، فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة، وإذا ثبت العجز ارتفعت القدرة. والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه، وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها.



(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في م.

الكَرَاهَةُ

(ص) وَإِيجَادُ شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِ مَعَ كَرَاهَتِهِ لِوُجُودِهِ، أَيْ عَدَمِ إِرَادَتِهِ لَهُ تَعَالَىٰ، ....

حاشية الدسوقي

قوله **(وإيجاد شيء من العالم)** عطف على العجز أي ويستحيل عليه العجز وإيجاد شيء، وفي الكلام حذف أو مع ما عطفت، أي أو إعدامه يدل عليه ما ذكره سابقا من عموم تعلق الإرادة، وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد[1] الصفات أن يقول: وكراهته أي عدم قصده لكنه عبر بما قال إشارة إلىٰ أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون إرادته ينافي إرادته العامة التعلق لأن خروج فرد منها ينفي العموم، وأحرىٰ خروج جميع العالم عن إرادته ولأجل التصريح بإبطال مذهب المعتزلة القائلين: «إنه تعالىٰ لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح[2] بل هي واقعة بغير إرادة الله تعالىٰ»[3].

قوله **(مع كراهته)** الضمير لله والضمير في قوله **(لوجوده)** يعود على الشيء، أي يستحيل على الله إيجاد شيء مع كراهته تعالىٰ لذلك الشيء.

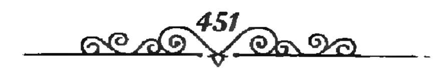
قوله **(أي عدم إرادته له)** إنما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لأجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم لأنها يصح أن تجتمع مع الإيجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أي نهىٰ عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال، ولدفع ما يقال: إن الكراهة إنما تقابل الإرادة إذا كانت بمعنىٰ الميل والشهوة، فيقال: اشتهىٰ فلان كذا وكرهه، والإرادة بهذا المعنىٰ إنما تكون في حق الحوادث، وأما في حق الله فهي بمعنىٰ القصد وهي بهذا المعنىٰ لا تقابلها الكراهة.

---

(1) في م: في.

(2) زيادة في المطبوع: ككفر الكافر وعصيان العاصي.

(3) لم أقف عليه.



حاشية الدسوقي

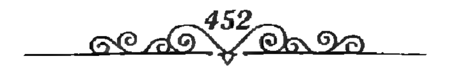
وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الإرادة لا بغض الشيء. والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية، [والعقلية قسمان؛ عدم إرادة الشيء وبغض الشيء وعدم [م|123ب] الميل له][1]، فالأولىٰ هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية، ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشيء.

واعلم أن بين الكراهتين عموم وخصوص من وجه، فيجتمعان في كفر المؤمن، فإن المولىٰ كرهه كراهة عقلية أي لم يرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما، وتنفرد الكراهة العقلية في إيمان الكافر، فإن المولىٰ قد كرهه كراهة عقلية أي لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به، وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالىٰ نهاه عنه ووقع بإرادته، فوقوعه بإرادته يدل علىٰ أنه تعالىٰ لم يكرهه كراهة عقلية، ودل قوله (أي عدم إرادته) علىٰ أن التقابل بين الإرادة والكراهة تقابل العدم والملكة لأنه فسر الكراهة [أ|97أ] بعدم الإرادة.

إن قلت: لا يتعين ما ذكر إلا لو قال المصنف: أي عدم إرادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم في تعريف العدم والملكة. قلت: لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لأن شأنه أن يراد لإمكانه، كذا قيل. وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنىٰ لا من جهة النطق. فكلما صحت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل: عدم كذا عما من شأنه كذا لأن كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنىٰ لا من حيث النطق علىٰ أن هذا الشرط إنما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق.

---

(1) ساقط في أ.



أَوْ مَعَ الذُّهُولِ، أَوْ الْغَفْلَةِ ....

حاشية الدسوقي

قوله (أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله (مع كراهته) أي إيجاده شيئا من الكائنات حالة كون ذلك الإيجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة، قيل: إن الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك إذا تركت الشيء الذي تعرفه حتى زال من عندك، فإن زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال: غفلة وسهو، وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط، ولزواله من المدركة والحافظة. وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما معا، فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو. والنسيان مباين للغفلة والسهو، وقيل: إن الغفلة أعم من الذهول، فالذهول فهو الغيبة عن [م124] الشيء بعد سبق شعور به، والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشيء سبق الشعور به أو لا، وقيل: إنهما مترادفان.

فإن قلت: الذهول والغفلة ليسا من أضداد الإرادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم، والذي من أضدادها الإيجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية. قلت: إن الإرادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما في حق الحوادث. ولا شك أن الإرادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم، والعلم لازم لها، والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم، وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم، والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف، فشمل ما كان بواسطة كهذا، كذا في السكتاني[1].

وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الإرادة إلا بواسطة العلم وفيه نظر، بل هما منافيان لها بلا واسطة لأنه لا قصد مع الذهول والغفلة، فهما منافيان لها وإن كانا أيضا منافيين للعلم، ولا منع في منافاة شيء لأشياء.

---

(1) قلت: هو كذلك لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابَل بالعلم لغة وشرعا حتى إنه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل وما في معناه بمضادة العلم نظرا إلى اللغة والشرع. وأما الذهول والغفلة فكثيرا ما يقابلان بالقصد حيث قال (1): فعل فلان كذا قصدا منه فيعتذر (1) بذهوله وغفلته. وأما القدرة فإنها تقابل في اللغة والشرع بالعجز فافهم ذلك. السكتاني، الحاشية، 330.

أَوْ بِالتَّعْلِيلِ، أَوْ بِالطَّبْعِ. (ش) قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلىٰ تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه، ....

حاشية الدسوقي

فإن قلت: حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للإرادة بسبب منافاتهما للعلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الإرادة أيضا، والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها. قلت: ما ذكرته مسلم لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتىٰ إنه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل وما في معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع، وأما الذهول والغفلة فكثيرا ما يقابلان بالقصد الذي هو الإرادة فلذا خصا بمقابلتها.

قوله (أو بالتعليل أو بالطبع) عطف علىٰ قوله (مع كراهته) كالذي قبله أي إيجاده[1] شيئا من العالم بالتعليل أي حالة كونه متلبسا[2] بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل، أي بسبب كونه علة أو طبيعة، فالباء [أ|97ب] للملابسة أو السببية.

إن قلت: إن تفسير الكراهة بعدم الإرادة يوجب صدقها علىٰ الذهول والغفلة والتعليل والطبع، إذ الإيجاد مع كل واحد من هذه الأربعة غير مراد، وحينئذ ففي كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص علىٰ العام. قلت: المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات علىٰ وجه التفصيل، ولو استغنىٰ فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لأن إدخال الجزئيات تحت الكليات عسر. [م|124ب]

قوله (**قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلىٰ تخصيص الجائز**) أي الأمر الجائز أي الممكن ببعض ما يجوز عليه، وفيه أن الذي قدمه في الإرادة إنها صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد علىٰ أن القصد ليس له إلا تعلق تنجيزي قديم، والإرادة لها ثلاثة تعلقات كما مر، وحينئذ فلا يظهر تفسيرها بالقصد.

---

(1) في م: إيجاد.

(2) في م: ملتبسا.

وقد تقرر أن إرادته تعالىٰ عامة التعلق لجميع الممكنات، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالىٰ لوقوع ذلك الشيء، وذلك ينفي إرادته تعالىٰ لضد ذلك الواقع، وإلا لاجتمع الضدان، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وقد تقرر إلخ**) حاصله أنه قد تقرر أن إرادته تعالىٰ عامة التعلق[1] بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا، وهذا يستلزم استحالة وقوع شيء من الممكنات ككفر أبي جهل من غير أن يريد المولىٰ وقوعَ ذلك الممكن، وحينئذ فكفر أبي جهل إنما وقع بإرادته إذ لو وقع بغير إرادته لم تكن إرادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق، وهذا أي استحالة وقوع كفر أبي جهل بغير إرادته المقتضي وقوعه بإرادته ينفي إرادته تعالىٰ لإيمانه إذ لو أراد إيمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الإيمان والكفر وهو باطل، فقول الشارح (**لوقوع ذلك الشيء**) أل فيه للعهد الذكري أي ذلك الشيء المستحيل وقوعه من غير إرادته.

وقوله (**وذلك**) أي استحالة وقوع شيء منها بغير إرادته المقتضي أن وقوع جميع الأشياء بإرادته. وقوله (**وإلا**) أي وإلا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع إلخ، هذا حاصل كلامه، وفيه نوع مضاربة لأن أول كلامه وهو قوله (**وذلك ينفي إلخ**) يقتضي أن المانع من تعلق الإرادة بضد الواقع استحالة وقوع شيء بغير إرادته، وآخر كلامه وهو قوله (**وإلا لاجتمع الضدان**) يقتضي أن المانع من تعلق الإرادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الأخير وبعد ذلك.

فاعلم أن للإرادة تعلقين؛

- أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن خيرا أو شرا،
- والثاني خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها من ثبوت أو عدم،

وإن صح في العقل أن يكون علىٰ خلافه والأول هو التعلق الصلوحي والثاني هو التنجيزي.

---

(1) في م: التعلق بالقصد.

وينفي اتصافه تعالىٰ بالذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد الذي هو معنىٰ الإرادة، وينفي أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها، ....

حاشية الدسوقي

إذا تقرر هذا فاعلم أن إرادته لشيء علىٰ وجه القبول والصلاحية لا ينفي إرادته لضده علىٰ وجه القبول والصلاحية، وإلا لزم عدم عموم تعلقها، وإرادته تنجيز الشيء بمعنىٰ تخصيصه وتنجيز إيجاده بالقدرة ينفي إرادته لضد ذلك الواقع، فوقوع كفر أبي جهل بإرادته ينفي إرادته لإيمانه من حيث التعلق التنجيزي لا الصلوحي، [م125أ] وحينئذ فعموم التعلق إنما هو باعتبار الصلوحي، وأما التنجيزي فهو خاص بالواقع، وإرادة الشيء إنما تمنع إرادة ضده بالنسبة للتنجيزي لا للصلوحي فصدر كلام الشارح ناظر فيه الصلوحي وآخره وهو قوله (**وذلك ينفي إلخ**) ناظر فيه للتنجيزي فاندفع ما يقال: [أ98أ] إن أول كلامه يعارض آخره لأن مقتضىٰ كون إرادة الشيء تمنع إرادة ضده يقتضي أن الإرادة غير عامة التعلق، وقد ذكر أولا إنها عامة التعلق فتأمل.

قوله (**وينفي**) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير إرادته. وقوله (**أيضا**) أي كما نفىٰ إرادته لضد الواقع. قوله (**لأنهما منافيان للقصد إلخ**) أي فلو اتصف بهما ووقع شيء من الممكنات كان واقعا بغير إرادته، وقد علمت أن وقوع شيء منها بغير إرادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات. قوله (**وينفي**) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير إرادته. وقوله (**أيضا**) أي كما نفىٰ إرادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة.

قوله (**علة لوجود شيء إلخ**) أي كحركة الأصبع المؤثرة في حركة الخاتم، فالفلاسفة يقولون: إن المولىٰ كحركة اليد أثر في العالم كتأثيرها في حركة الخاتم.

قوله (**أو مؤثرة فيه بالطبع**) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما في تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه، والأدوية في الأمراض ونحو ذلك.

وذلك ينافي إرادة وجود ذلك الممكن القديم لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل. ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة -أهلكهم الله تعالى- أن استناد العالم إليه تعالى إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة.........

حاشية الدسوقي

واعلم أن التأثير بالذات إن توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له: تأثير بالطبع، وإن لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتي.

قوله (**وذلك**) أي كون الممكن قديما ينافي إلخ. قوله (**إذ القصد إلى إيجاد الحاصل محال**) علة لقوله (**ينافي**)، وفيه أنه عبث لا محال والمحال إنما هو إيجاد الحاصل.

وقوله (**إذ هو**) أي إيجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال، ولا يصح عود الضمير للقصد إلى[1] إيجاد الموجود لأن هذا ليس من تحصيل الحاصل، فإن قدر مضاف صح أي من باب طلب تحصيل الحاصل. قوله (**ولهذا**) أي ولأجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته، ويحتمل أن الإشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للإرادة أي لأجل ذلك [م|125ب] قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا. قوله (**الملحدة**) أي الزائغين عن طريق الصواب.

قوله (**من الفلاسفة**) بيان للملحدة، أو أن من للتبعيض والأول أنسب بالواقع.

قوله (**قالوا بقدم العالم إلخ**) اعلم أن الفلاسفة يقولون: العالم إما مجردات أو ماديات، فالجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية، ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية. وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها، وأما شخص حركتها[2] فحادث، وأما العنصريات فإنها قديمة بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثة، والمراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتي وزماني، والحادث كذلك.

---

(1) في م: أي.

(2) في م: الحركة.

إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا -لعنهم الله- جميع الصفات الواجبة لمولانا عَزَّوَجَلَّ من القدرة والإرادة وغيرهما........................

حاشية الدسوقي

قوله (**إنما هو على طريق إسناد لمعلول إلى العلة**) أي لأنهم قالوا: واجب الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه، والواحد من كل وجه إنما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذي نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الأول. ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث إن الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكون علته كذلك، فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول، ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك. ثم إن العقل الثاني له جهتان أيضا، فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى فلك القمر، [أ|98ب] فتكاملت العقول عشرة والأفلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض[1] الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة. قوله (**قالوا بقدم العالم إلخ**) اعلم أن الفلاسفة يقولون: العالم إما مجردات أو ماديات، فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية، ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية. وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها، وأما شخص حركتها فحادث، وأما العنصريات فإنها قديمة بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثة، والمراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتي وزماني، والحادث كذلك. قوله (**ونفوا -لعنهم الله- جميع الصفات**) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر، ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو إستناد العالم له تعالى على جهة التعليل وهو مشكل لأن استناد العالم إليه تعالى على وجه التعليل إنما يقتضي نفي صفتي التأثير أعني القدرة والإرادة لمنافاتهما الإيجاب الذاتي، وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير، فالتعليل لا يستلزم نفيه. [م|126أ] نعم غير القدرة والإرادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لهوس آخر وهو أن الشيء يتكثر بتكثر صفاته، فلو كان له صفات للزم تكثر القديم، والقديم يجب عدم التكثر فيه، ويمكن الجواب بأن يقال: قوله (**ونفوا جميع الصفات**) من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد. واعلم أن الذي نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية، وأما السلبية فيقولون بها.

---

(1) في م: يضيف.





حاشية الدسوقي

إن قلت: هذا الكلام يقتضي أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم: إن المولىٰ يعلم الكليات ولم[1] يعلم الجزئيات. قلت: لا مخالفة وذلك لأن قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون: إن واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج في تأثيره إلىٰ شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الإضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولا تحتاج لشعور، وأما متأخروهم كفلاسفة الإسلام الذين حقنوا دماءهم بإظهار الإسلام كابن سينا[2] والفارابي[3] ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها، والواجب لا يتغير ولأن الجزئي تنطبع صورته في النفس، والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا في مركب، والواجب لذاته غير مركب.

---

(1) في م: ولا.

(2) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك (ت. 428هـ/ 1037م) الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات أصله من بلخ، ومولده في إحدىٰ قرىٰ بخارىٰ. ونشأ وتعلم في بخارىٰ، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارىٰ. ثم صار إلىٰ أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلىٰ همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. أشهر كتبه: القانون في الطب، المعاد رسالة في الحكمة، الشفاء في الحكمة، السياسة، وأرجوزة في المنطق وغيرها. الزركلي، **الأعلام**، 2/ 242.

(3) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي (260-339هـ/ 874-950م)، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (علىٰ نهر جيحون) وانتقل إلىٰ بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلىٰ مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وكان زاهدا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلىٰ الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها: الفصوص، إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، آراء أهل المدينة الفاضلة، المدخل إلىٰ صناعة الموسيقىٰ، مبادئ الموجودات، إبطال أحكام النجوم، النواميس، وما ينبغي أن يتقدم الفلسفة. الزركلي، **الأعلام**، 1/ 292-293.

وذلك كفر صراح. والفرق بين الإيجاد على طريق العلة والإيجاد على طريق الطبع وإن كانا مشتركين في عدم الاختيار: أن الإيجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، والإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الأصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلا، ....

حاشية الدسوقي

قوله (وذلك) أي نفي الصفات كفر.

فإن قلت: المعتزلة ينفون المعاني والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما؟ قلت: المعتزلة إنما ينفون زيادة[1] المعاني على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهي المعنوية بخلاف الفلاسفة فإنهم ينفون المعاني وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها. والمعتزلة يقولون: «إنه عالم بذاته»، والفلاسفة يقولون: «إنه لا علم له أصلا لا بالذات ولا زائدا عليها»، وهذه المقالة وهي نفيهم الصفات إحدى المقالات الثلاث التي كفرت بها الفلاسفة،

- والثانية نفي المعاد الجسماني وإثبات المعاد الروحاني،
- والثالثة أن النبوة مكتسبة،
- وزاد بعضهم رابعة وهي إنكارهم تعلق علم الله[2] بالجزئيات،

وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الإسلام أو بعده.

قوله (ولهذا) أي لأجل عدم التوقف في الأول والتوقف في الثاني.

قوله (مع الخاتم) أي مع تحريك الخاتم، فحركة الأصبع علة في حركة الخاتم وهما متقارنان، هذا على [م|126ب] ما يقولون، ونحن نقول: كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضر تلازمهما عقلا. ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا[3]، وكل منهما مخلوق لله.

قوله (التي هي فيه) نعت [أ|199] للخاتم، والضمير الأول للخاتم والثاني للأصبع أي مع الخاتم التي هي أي الخاتم في الأصبع، أو أنه نعت للأصبع، فالضمير الأول له والثاني للخاتم أي الأصبع التي هي في الخاتم، وذلك لإطلاق لفظ فيه على كل من الأصبع والخاتم،

---

(1) في م: بزيادة.

(2) ساقط في م.

(3) ساقط في م.

ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا، أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له، وهذا في حق الحادث. أما الباري عَزَّوَجَلَّ فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالىٰ واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالىٰ. أما علىٰ التعليل فظاهر، وأما علىٰ الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع وإلا لزم أن لا يوجد الفعل أبدا........................

حاشية الدسوقي

والأصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية، والأصل في المعنىٰ أن الأصبع في الخاتم، ويقال: الخاتم في الأصبع كما يقال: القلنسوة في الرأس وهو مجاز متعارف.

قوله (كإحراق النار) الذي يستفاد من كلام السكتاني حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن المطبوع هو إحراق الحطب أي أن النار المحرقة أثرت في الحطب الإحراق بذاتها[1]. قوله (وهذا) أي الفرق الذي ذكرناه بين الإيجاد بالعلة والإيجاد بالطبع من التوقف في الطبيعة وعدمه في العلة في حق الحادث إن قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة، وإلا فالفاعل الحقيقي هو الله. قوله (لزم قدم الفعل) أي لقدم العلة والطبيعة. قوله (فيهما) أي في حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل، وحالة ما لو كان فاعلا بالطبع. قوله (واقتران الفعل) عطف علىٰ قدم الفعل من عطف العلة علىٰ المعلول، أي لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالىٰ حين إذ كان فاعلا بالعلة أو بالطبع. قوله (أما علىٰ التعليل) أي أما اقتران الفعل بوجوده تعالىٰ علىٰ أنه علة في الفعل فظاهر لأن الإيجاد بالعلة لا يتوقف علىٰ شيء أصلا. قوله (وأما علىٰ الطبع) أي وأما اقتران الفعل بوجوده تعالىٰ علىٰ أنه فاعل بطبعه فلأنه لا يصح أن يكون في الأزل مانع وجودي منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالىٰ، وأنه لما زال المانع وجد الفعل.

قوله (وإلا لزم) أي وإلا لو صح أن يكون في الأزل مانع منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالىٰ، لزم أن لا يوجد الفعل أصلا لا في الأزل ولا فيما لا يزال.

---

(1) أقول: المراد بالطبع الحقيقة كما في تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه، والأدوية في الأمراض ونحو ذلك. السكتاني، الحاشية، 339.

لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديما، والقديم لا ينعدم أبدا، ولا يصح تأخر الشرط لما يلزم عليه من التسلسل.........................

حاشية الدسوقي

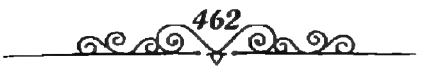
قوله (**لأن ذلك المانع إلخ**) أي لأن ذلك الذي منع من مقارنة الفعل المطبوع الذي هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا إلا إذا كان موجودا مع الطبيعة في الأزل.

قوله (**والقديم لا ينعدم أبدا**) وحينئذ بطل القول بأن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالىٰ لأجل وجود مانع. قوله (**ولا يصح تأخر الشرط**) أي ولا يصح [م|127أ] أن يقال: إن الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالىٰ لتخلف شرط في الأزل، فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل، والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده في الأزل.

قوله (**لما يلزم عليه من التسلسل**) يعني أو عدم القديم وهو المانع، ففي كلامه قصور، وبيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة علىٰ شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط في الأزل. فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل، فتقول: انعدام ذلك الشرط في الأزل إما لمانع أو لفقد شرط آخر، فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لأنه حينئذ قديم فلا توجد العوالم إلا إذا وجد الشرط، ولا يوجد الشرط إلا إذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث، وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق، فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم فانعدامه [أ|99ب] لانعدام شرطه وهلم جرا، فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التي كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر، فيقع بوجود العوالم(1) التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها، والتسلسل محال فما أدىٰ إليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالىٰ لفقد شرط باطل.

---

(1) في م: العالم.



فلهذا قلنا فيما سبق إنه يلزم علىٰ تقدير التعليل أو الطبع في حقه تعالىٰ قدم المعلول أو المطبوع، وقد قام البرهان علىٰ وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالىٰ وعلىٰ وجوب القدم والبقاء له عَزَّوَجَلَّ، فتعين أنه تعالىٰ فاعل بمحض الاختيار. وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين -أذلهم الله تعالىٰ وأخلىٰ منهم الأرض-. والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة: فاعل بالاختيار وهو الذي يتأتىٰ منه الفعل والترك، وفاعل بالتعليل وهو الذي يتأتىٰ منه الفعل دون الترك ولا يتوقف فعله علىٰ وجود شرط ولا انتفاء مانع، ......

حاشية الدسوقي

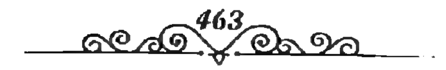
قوله (**فلهذا**) أي فلأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط.

قوله (**بحسب التقدير العقلي**) أي لا بحسب الواقع إذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار. قوله (**وهو الذي يتأتىٰ منه الفعل والترك**) أي وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة في الأفعال المقارنة لها، ودخل في الفاعل بالاختيار من يقول: إن الفاعل يؤثر بقوة يودعها في الأسباب من حيث إن مودع القوة فاعل بالاختيار، وجعله ابن دهاق[1] من قسم التأثير بالطبيعة نظرا لذي القوة[2]، فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لأن الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة إما بذاتها أو بقوة فيها. والحاصل أنه إن اعتبر معطي القوة دخل في الفاعل المختار وإن اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة. قوله (**ولا يتوقف فعله إلخ**) أي كما يقول [م|127ب] الفلسفي في حركة اليد مع حركة المفتاح فإنه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركتها مانع.

---

(1) هو أَبُو اسحق ابراهيم بن يُوسُف بن مُحَمَّد ابْن دهاق الاوسي المالكي الْمَعْرُوف بِابْن الْمَرْأَة (ت. 616هـ). لَهُ شرح علىٰ الإرشاد لإمام الْحَرَمَيْنِ، وَشرح اسماء الله الْحسنىٰ، شرح محَاسِن الْمجَالِس. البغدادي إسماعيل بن محمد أمين بن أمير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إستانبول 1951، 1/ 11؛ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفىٰ، (بيروت: دار إحياء التراث -1420هـ- 2000م)، 6/ 110.

(2) لم أقف عليه.



وفاعل بالطبع وهو الذي يتأتىٰ منه الفعل دون الترك، ويتوقف فعله علىٰ وجود الشرط وانتفاء المانع. وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين ولم يوجد منها عند المؤمنين ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وفاعل بالطبع**) أي بطبعه وذلك كما يقول الطبائعي: إن النار تؤثر بطبعها وذاتها في إحراق الحطب، والأدوية تؤثر بذاتها النفع في الأمراض لكن تأثير النار والأدوية في الإحراق والنفع يتوقف علىٰ وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفي البلل في النار، ولم يذكروا في هذا القسم السبب بأن يقولوا: إن تأثير الطبيعة يتوقف علىٰ وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لأن السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها.

قوله (**وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة**) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من أن الفلاسفة يسندون العالم إليه تعالىٰ علىٰ طريق إسناد المعلول إلىٰ العلة، وقد يجاب بأن مراده أن الأقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق، فالفاعل من الخلق؛

- إما فاعل بالاختيار كالكاتب،
- وإما فاعل بالعلة كحركة اليد،
- وإما فاعل بالطبع كالنار،
- وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله.

قوله (**ولم يوجد منها**) أي من الأقسام الثلاثة. قوله (**عند المؤمنين**) أن سنيهم ومعتزليهم، فهم يوافقون علىٰ أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار لكنهم قسموه إلىٰ قديم وهو صانع العالم، وإلىٰ حادث وهو العبد لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لأنهم يقولون: إن قدرته التي أوجد بها الفعل مخلوقة لله،

إلا واحد وهو الموجد بالاختيار، ثم هو خاص بواحد وهو مولانا عَزَّوَجَلَّ إذ لا موجد سواه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، ....

حاشية الدسوقي

وأما أهل السنة فيقولون: الفاعل المختار ليس إلا المولىٰ سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وإلىٰ هذا قال الشارح بعد (**ثم هو خاص بواحد وهو الله**) لإخراج بعض ما دخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال، أي ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة علىٰ أنه ليس إلا فاعل بالاختيار نفارقهم في أنه مختص بالمولىٰ فقط دون العبد.

فإن قلت: إن المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله [أ|100أ] فعلا آخر فيقولون: إن العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم إلىٰ أن حركة [م|128أ] الأصبع علة لحركة الخاتم، وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة.

وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرىٰ بواسطة وليس مرادهم ما رجع إليه كلامهم، وانظر قول الشارح (**ولم يوجد عند المؤمنين إلا واحد**) مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا: «إن إسناد[1] صفاته تعالىٰ لذاته بالإيجاب»[2] أي أن ذاته تعالىٰ أثرت في صفاته بطريق العلة والصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها، وقالوا: «إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاب مستثنىٰ من إطلاق أنه سبحانه فاعل بالاختيار»[3]، فعندهم لا واجب بالذات إلا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا علىٰ القائلين به، والحق أن صفاته تعالىٰ واجبة لذاتها مثل ذاته، وأنه تعالىٰ فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة في شيء، ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين.

قوله (**لا موجد سواه**) أي والعبد إنما هو كاسب بفعله خيرا كان أو شرا وسيأتي تحقيق ذلك في برهان الوحدانية.

---

(1) في م: استناد.

(2) لم أقف عليه.

(3) لم أقف عليه.

ومهما جرىٰ لفظ التعليل في عبارات أهل السنة فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معلولها ألبتة، فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين، وإنما فسرنا الكراهة بعدم الإرادة لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح أن تجتمع مع الإيجاد، فيوجد الله تعالىٰ الفعل مع كراهته له، أي نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال. أما الكراهة بمعنىٰ عدم إرادة الله تعالىٰ الفعل فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد، إذ يستحيل أن يقع في ملك مولانا عَزَّوَجَلَّ ما لا يريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقييد الذي قيدنا به الكراهة في أصل العقيدة وبالله تعالىٰ التوفيق ....

حاشية الدسوقي

قوله (فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أي فلا يتوهم من قولهم: النار علة للإحراق مثلا أن النار مؤثرة للإحراق، بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة، وقد تتخلف،

وكذا قولهم: العلة في تعلق القدرة بالممكنات[1] بل المراد أنهما متلازمان عقلا متىٰ وجد الإمكان في شيء تعلقت به القدرة، وإن انتفىٰ الإمكان عن شيء انتفىٰ تعلق القدرة به،

وكذا قولهم: العلة في وجوب النية في الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر في وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعا.

قوله (فتلك) أي الكراهة الشرعية. قوله (لهذه النكتة) أي وهي تفسير الكراهة بعدم الإرادة لأجل التحرز عن الكراهة الشرعية، والنكتة مأخوذة من النكت وهو الحفر في الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها، وقد تطلق النكتة علىٰ الأمر الدقيق كما هنا لأن الإنسان عند ما يتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر في الأرض وهو لا يشعر، فتسمية الأمر الدقيق بالنكتة[2] من باب تسمية الشيء باسم مجاوره وهو مجاز متعارف. قوله (في هذا التقييد) أي الحاصلة بهذا التقييد، وكان الأولىٰ أن يعبر بالتفسير [م|128ب] بدل التقييد، وقوله (في أصل العقيدة) الإضافة بيانية.

(1) زيادة في المطبوع: الإمكان ليس معناه أن الإمكان أثر في تعلق القدرة بالممكنات.

(2) ساقط في م.

الجَهْلُ

(ص) وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ الجَهْلُ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَّا، وَالمَوْتُ، وَالصَّمَمُ، وَالْعَمَىٰ، وَالْبَكَمُ ....

حاشية الدسوقي

الجهل

قوله (**الجهل**) أي سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم به، وذلك بأن لا يدرك الشيء أصلا لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به، أو مركبا وهو إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة، وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يتعذر[1] اجتماعهما في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف، والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين وإنما سموا الثاني مركبا لاستلزامه لجهلين؛ وهما الجهل بالشيء أي عدم إدراكه، والجهل بأنه جاهل به مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم إدراكهم لما ثبت للعالم في الواقع، ولجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أي مخطئون في اعتقادهم.

وإذا علمت أن المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك ما يقال: كل مركب لا بد له من أجزاء يتركب منها، والجهل المركب [أ|100ب] لا يصح تركبه من بسيطين لأنه وجودي، والبسيط عدمي والوجودي لا يتركب من العدمي ولا من مركبين لتركب الشيء من نفسه ولا من بسيط، ومركب لتركب الشيء من نفسه ومن غيره ولأن المركب من الوجودي والعدمي عدمي مع أن الجهل المركب وجودي لا عدمي فتأمل.

قوله (بمعلوم) أي بشيء شأنه أن يعلم.

---

(1) في م: يستحيل.



(ش) مراده بـ(ما) في معنى الجهل: الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك. وبالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل في مضادته للعلم، وإنما كان في معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له. ....

حاشية الدسوقي

قوله (ما) يحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم أي بمعلوم أي معلوم كان سواء كان كثيرا أو قليلا، ويحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد.

وقوله (بمعلوم) يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله (وما في معناه)، ويحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله (وما في معناه) بناء على مذهب الكوفيين وابن جني[1] والرماني[2] والفارسي[3] من جواز إعمال ضمير المصدر في الظرف والجار والمجرور لأن الضمير لما عاد على ما يصح التعلق به صح التعلق به.

---

(1) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح (ت. 392هـ/ 1002م): من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو 65 عاما. وكان أبوه مملوكا روميا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه: رسالة في من نسب إلى أمه من الشعراء، شرح ديوان المتنبي، المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحماسة، المحتسب في شواذ القراءات. الزركلي، الأعلام، 4/ 204.

(2) هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني (296-384هـ/ 908-994م): باحث معتزلي مفسر. من كبار النحاة. أصله من سامراء، ومولده ووفاته ببغداد. له نحو مئة مصنف، منها: الأكوان، المعلوم، والمجهول، الأسماء والصفات، صفة الاستدلال في الاعتزال، شرح أصول ابن السراج، شرح سيبويه، منازل الحروف، النكت في إعجاز القرآن. الزركلي، الأعلام، 4/ 317.

(3) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي (288-377هـ/ 900-987م): أحد الأئمة في علم العربية. ولد في فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة 307 هـ وتجوّل في كثير من البلدان. وقدم حلب سنة 341 هـ فأقام مدة عند سيف الدولة. وعاد إلى فارس، فصحب عضد الدولة ابن بويه، وتقدم عنده، فعلمه النحو، وصنف له كتاب (الإيضاح - خ) في قواعد العربية. ثم رحل إلى بغداد فأقام إلى أن توفي بها. كان متهما بالاعتزال. وله شعر قليل. من كتبه: التذكرة في علوم العربية، تعاليق سيبويه، الشعر، جواهر النحو، الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني، العوامل في النحو. وسئل في حلب وشيراز وبغداد والبصرة أسئلة كثيرة فصنف في أسئلة كل بلد كتابا، منها: المسائل الشيرازية، المسائل العسكريات، المسائل البصريات، الحلبيات، البغداديات. الزركلي، الأعلام، 2/ 179-180.



المَوْتُ وَالصَمَمُ وَالعَمَى وَالبَكَمُ



الموت

قوله (والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالإدراك، وعلىٰ هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين، ويدل لما قاله أهل السنة قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1] [م129أ] والخلق إنما يتعلق بالوجودي،

وقيل: إن الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا، وعلىٰ هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة، وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي، أو في الكلام حذف مضاف أي خلق أسباب الموت،

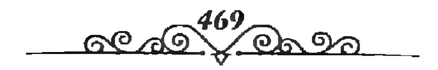
وقيل: إن الموت عدم الحياة مطلقا، فالجماد يوصف بالموت علىٰ هذا القول دون القولين الأولين، وعلىٰ هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين.

فإن قلت: كان الأولىٰ علىٰ قياس ما تقدم أن يقول: والموت وما في معناه أي من الجمادات لمنافاتها للحياة مثل منافاة الموت لها. قلت: ما ذكرته مسلم لكن لما لم يصرح أحد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه.

فإن قلت: لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم علىٰ ما ذكرت أن لا ينبه عليها [كما لم ينبه][2] علىٰ ما أورد عليه. والجواب أنه وإن لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل إلا أنهم قالوا بما لا يأبىٰ ذلك عادة وهو كونه تعالىٰ جسما حيا، ومن صفات الجسم الحي قبول الجهل والموت، فنبه المصنف علىٰ استحالة ذلك عليه تعالىٰ.

(1) الملك: 2.

(2) ساقط في م.




حاشية الدسوقي

الصمم والعمى

قوله (والصمم) وهو صفة وجودية تمنع من [السمع، (والعمى) صفة وجودية تمنع][1] من الإبصار وهذا[2] عند أهل السنة، وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة، وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة، وكذا يقال في التقابل بين العمى والبصر.

البكم

قوله (والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة، فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين، وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل [بينه وبين الكلام][3] تقابل العدم والملكة.

قوله (وكون العلم نظريا) أي لأن العلم [أ|101أ] النظري ما توقف على دليل، فيقتضي سبق الجهل وإلا كان تحصيل حاصل وهو محال.

قوله (ونحو ذلك) أي من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضرورة أو حاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى، فالعلم بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام [م|129ب] بذات حادثة، وعلم الله قديم ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات، وحينئذ فالعلم الضروري بهذا المعنى مناف لعلم الله.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في أ.

(3) في م: بين الكلام وبينه.

والمراد بـ(وَالصَّمَمُ، وَالْعَمَىٰ) في هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا ....

حاشية الدسوقي

وأما الضروري بمعنىٰ ما يحصل بغير نظر فإن هذا وإن كان صحيحا في نفسه لكن لا يجوز إطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة، فإطلاق الضروري علىٰ علمه تعالىٰ بالمعنىٰ الأول ممتنع لفظا ومعنىٰ، وإطلاقه عليه بالمعنىٰ الثاني ممتنع لفظا لا معنىٰ.

قوله (وإنما كان) أي ما ذكر. قوله (حسب) أي مثل منافاة الجهل له[1].

إن قلت: منافاة العلم للجهل المركب علىٰ وجه التضاد وليس كل الأمور المذكورة كذلك. قلت: إنه إنما عبر بالمنافاة وهي أعم.

قوله (والمراد بالصمم والعمىٰ إلخ) اعلم أن للصمم حقيقتين؛ حقيقة عامة وحقيقة خاصة. فحقيقته العامة: عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه، وهذا المعنىٰ محال في حق الله وجائز في حقنا، وحقيقته الخاصة بالله: غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود،

وكذلك العمىٰ حقيقته العامة: عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه، والخاصة بالله: غيبة موجود ما[2] عن صفة البصر.

إذا علمت هذا فقول الشارح (والمراد بالصمم والعمىٰ) في هذا الموضع أي مقام الاستحالة علىٰ الله احترازا من الصمم والعمىٰ في حق الحوادث فإنهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط، وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له عمىٰ ولا صمم[3] بالنسبة لهم. والحاصل أن المراد بالصمم والعمىٰ في مقام الاستحالة علىٰ الله ما يشملهما بالمعنىٰ العام والخاص بالله تعالىٰ.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.

(3) في م: بكم.

بوجود ما ينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتي السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود. والمراد بـ(البَكَمُ) عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده، ....

حاشية الدسوقي

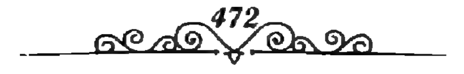
قوله (بوجود ما ينافيهما) [يحتمل أن تكون الباء للسببية أي بسبب وجود ما ينافيهما][1] أي بسبب وجود الآفة وهي الصفة الوجودية المنافية لهما، وهذا لا ينافي ما سبق من أن الصمم والعمىٰ وجوديان عند أهل السنة لأن العدم المقيد يطلق علىٰ الوجودي، ويحتمل أنها للتصوير أي عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما.

قوله (أو غيبة إلخ) هو إما بالرفع عطفا علىٰ عدم أو بالجر عطفا علىٰ وجود، وعلىٰ كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف إلىٰ أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث [م130أ] ذاتها أو كان منافيا لها من حيث تعلقها، ولذلك عد **العجز عن ممكن ما** ضدا للقدرة، **والجهل بمعلوم ما** ضدا للعلم، **وغيبة معلوم ما** ضدا للسمع والبصر، وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق إذ لو لم يجب العموم لما حصلت المنافيات كما في الشاهد إذ تتعلق قدرتنا بشيء وتعجز عن آخر ونعلم شيئا ونجهل آخر، ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم.

قوله (عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أي بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهي الخرس [أ101ب] أو المصور بوجود آفة تمنع، فالباء إما للسببية أو للتصوير، وعلىٰ كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة. أما علىٰ الثاني فظاهر، وأما علىٰ الأول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه علىٰ الأمر الوجودي.

واعلم أن عندنا بكما وسكوتا، وكل منهما لساني ونفساني، فالسكوت اللساني ترك الكلام مع القدرة عليه، والبكم اللساني ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه،

(1) ساقط في أ.



وفي معناه السكوت، وفي معناه كونه بالحرف والصوت، إذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة، وكان كمالا بالنسبة إلىٰ الحوادث الناقصة، فهو بالنسبة إلىٰ مقام الألوهية الأعلىٰ نقيصة عظيمة إذ فيه رذيلتان: إحداهما رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا،..........................

حاشية الدسوقي

وأما البكم النفساني فهو ترك الكلام النفسي عجزا، وأما تركه مع القدرة فسكوت نفساني، أما السكوت اللساني فأمره ظاهر، وأما النفساني فيتأتىٰ فيما إذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يجر علىٰ قلبه شيئا، والبكم اللساني يتأتىٰ فيما إذا قام به آفة تمنعه من النطق، وأما النفساني فيتأتىٰ فيما إذا قام به مرض منعه من إجراء شيء علىٰ قلبه.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفساني لأنه هو المضاد لكلامه تعالىٰ النفساني الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته.

قوله (**وفي معناه السكوت**) أي وفي معنىٰ البكم النفساني السكوت النفساني. قوله (**وفي معناه كونه بالحرف والصوت**) أي وفي معنىٰ البكم كونه بحروف وأصوات، ثم إن كونه بحروف وأصوات لا ينافي الكلام في الشاهد لكنه ينافيه في الغائب. فقوله (**وفي معناه كونه بالحرف والصوت**) يحتمل أن المراد بكونه في معناه أنه مثله في منافاة الكلام وذلك لأن الكلام إذا كان بحروف وأصوات كان حادثا، والحادث لا يقوم إلا بحادث وكلامه تعالىٰ قديم لا يقوم إلا بقديم، والتنافي في اللوازم يدل علىٰ التنافي في الملزومات،

ويحتمل [م130ب] أن المراد بكونه في معنىٰ البكم أنه مثله في الاستحالة لا في الضدية أي المنافاة وكأنه قال: كما يستحيل اتصافه تعالىٰ بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات، والضدية للأول دون الثاني لكن في هذا خروج عما المصنف بصدده من الأضداد.

قوله (**إذ الكلام إلخ**) الكلام مبتدأ خبره قوله (**هو بالنسبة إلخ**). وقوله (**الأعلىٰ**) نعت لمقام. قوله (**إذ فيه**) أي الكلام الذي بحروف وأصوات.

ويستلزم حدوث من اتصف به، وأي نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام، والثانية رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت، واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات، فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك بالحبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل يلزم الحبسة عن الدلالة في آن واحد على معلومين له فأكثر. فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم، فيستحيل اتصاف مولانا عَزَّوَجَلَّ بمثلهما، ....

حاشية الدسوقي

قوله (ويستلزم) عطف على يجب، ووجه الاستلزام أن الكلام الذي بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث، والكلام صفة للذات ملازم لها، ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الآخر. قوله (نقيصة الحدوث) الإضافة بيانية.

قوله (ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل[1] تجعل في عنق الدابة، وإضافة ربقة للافتقار من إضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم في كل. قوله (والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هي المناسبة لما الكلام بصدده. قوله (استحال إلخ) الضمير للحال والشأن. قوله (واحتبس) عطف تفسير على قوله (تبكم). قوله (أصل البكم) الإضافة بيانية إذ الحبسة هي البكم.

قوله (عن الدلالة) متعلق بالحبسة. وقوله (بصفة الكلام) متعلق بالدلالة.

قوله (بل يلزم إلخ) إضراب انتقالي فيه معنى الأول وزيادة. قوله (لمعنى البكم) الإضافة بيانية. قوله (بمثلهما) أي بمثل كلامنا الذي بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسي.

---

(1) في م: جلد.

وإن الواصف لمولانا عَزَّوَجَلَّ بذلك مستندا إلىٰ أن مثل ذلك في حقنا كمال ينفي عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالىٰ بنقيصة عظيمة -تعالىٰ عنها علوا كبيرا-، ونظيره في ذلك نظير من عرف أن نهيق الحمير وأصواتها كمال في حقها وكذا نباح الكلاب كمال في حقها، فيسأل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه، فقال: هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال في حقه ينفي عنه رذيلة البكم. ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص، ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلىٰ نوعه الإنساني، وإن لم يكن بكما بالنسبة إلىٰ نوع الحمير ونوع الكلاب، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

قوله **(وأن الواصف)** عطف علىٰ قوله **(أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات)**.

وقوله **(بذلك)** أي بالكلام الذي بحرف وصوت. قوله **(رذيلة البكم)** الإضافة بيانية، [أ/102] وحاصله أنه إذا قيل: الكلام بالحروف والأصوات كمال في حقنا لزوال البكم به فليكن المولىٰ متصفا به ليكون كمالا في حقه، فيقال في رده: أنه يلزم علىٰ اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالىٰ ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته علىٰ معلومات في آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا في حق الحادث كونه كمالا في حق الله. قوله **(أدنىٰ بما لا حصر له)** أي أدنىٰ بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد. قوله **(فإذا كان كمال بعضها)** أي مثل نهيق الحمير. وقوله **(بالنسبة لغيره)** أي مثل كلام البلغاء. قوله **(بكل أوصاف الحوادث)** متعلق بقوله **(يصف المولىٰ)**. قوله **(ونظيره إلخ)** حاصله [م/131] أن من قال: إن كون كلام الله بحروف وأصوات كمال في حقه كما أنه كمال في حقنا نظير من قال: نهيق الحمير كمال في حقها لأنه ينفي عنها رذيلة البكم، فسأل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال: كلامه كنهيق الحمير، فكما أن نهيق الحمير كمال في حقها فليكن كمالا في حقه فإنه يستحق العقوبة من الملك لأنه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الإنساني وإن لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير.

ولا شك أن كلامنا وإن بلغ الغاية في البلاغة والحسن بالنسبة إلىٰ كلام الله أدنىٰ بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلىٰ أفصح كلام وأعذبه، إذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها، بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث، ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختيار هو الذي فاوت فيما بينها، وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال. فإذا كان كمال بعضها نقصا عظيما ....

حاشية الدسوقي

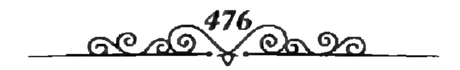
قوله **(ولا شك أن كلامنا إلخ)** حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الحمير وإن كان كمالا في حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن إذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا [وكذلك إذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا](1) لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ. قوله **(أدنىٰ بما لا حصر له)** أي أدنىٰ بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد. قوله **(إذ الحوادث إلخ)** علة لقوله **(أدنىٰ)** أي وإنما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنىٰ من نسبة نهيق الحمير(2) لكلام البلغاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها، والتفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات بعضها دون بعض، فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما، والتفاضل بينهما إنما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر، ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم، فإذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له إذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة.

والحاصل أنه إذا حصل النقص في الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له في الحادث مع القديم الذي لا مشاركة بينه وبينه ... ولا مناسبة. قوله **(فإذا كان كمال بعضها)** أي مثل نهيق الحمير. وقوله **(بالنسبة [م|131ب] لغيره)** أي مثل كلام البلغاء. قوله **(فإذا كان)** أي فإذا علمت ما ذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولو شاء المولىٰ جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاما يناسب ما نحن فيه فنقول:

---

(1) ساقط في أ.

(2) زيادة في المطبوع: ونباح الكلاب.



بالنسبة إلى غيره مما يقبل صفته ويشاركه في الحدوث، فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذي لا مثل له ولم يشارك شيئا سواه في جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التي هي كمال لائق بنقصانها وهي أنقص شيء وأرذله بالنسبة إلى جناب المولى الكريم الكبير المتعال. قد ورد عن سيدنا موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مدة لئلا يسمع كلام الناس فينوت من شدة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال،.........

حاشية الدسوقي

إذا كان كمال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فإنه كمال في حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ.

قوله (**فكيف يكون الحال إلخ**) أي فهو في غاية النقص.

والحاصل أننا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم في الحدوث وقابلية الصفة، فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما، فالنقص [أ|102ب] حينئذ أدنى من الأول بمراتب لا حصر لها.

قوله (**بمثل أوصاف الحوادث**) متعلق بقوله (**يصف المولى**).

قوله (**وقد ورد إلخ**) أتى بهذا إشارة إلى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا.

واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية، قولان؛ والمعتمد الأول، فلهذا[1] مشى عليه الشارح فقصده إفادة أنه لا مناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والأصوات وبين كلام الله القديم،

---

(1) في أ: فلذا.

ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتىٰ تطول به المدة وينسيه الله تعالىٰ ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالىٰ. وقد نقل ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن مكين الدين الأسمر وكان من الأبدال أنه رأىٰ في المنام حوراء فكلمته فبقي نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما إلا تقايأ، فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس بالنسبة إلىٰ كلام الحور الذي هو من جنس كلامهم أدنىٰ وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلىٰ كلام الناس إذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب، ولو سمعه إثر سماع أفصح كلام وأعذبه، فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلىٰ كلام الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الذي جل عن المثل في ذاته وصفاته وأفعاله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، باقي الكلام واضح. (ص) وَأَضْدَادُ الصِّفَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ ....

حاشية الدسوقي

قيل: إنه السبب في انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الأرواح سمعت كلام الله القديم الذي هو ألذ الأشياء يوم ألست بربكم[1]، فإذا سمع الآن صوتا حسنا تذكر ما سمعته روحه من كلام الرب الذي هو ألذ الأشياء.

قوله (**ولا يستطيع إلخ**) عطف علىٰ يسد. قوله (**وباقي الكلام**) أي وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح، وقد سبق ما فيه من كونه أمرا وجوديا أو عدميا، والتقابل بينه وبين الحياة.

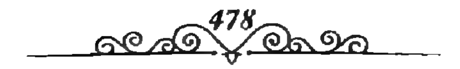
قوله (**وأضداد الصفات المعنوية إلخ**) لما تكلم علىٰ أضداد المعاني أفاد أن أضداد المعنوية مستفادة من أضداد المعاني فتأخذ لازم ضد المعنىٰ وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لأنه يلزم من تنافي الملزومات تنافي اللوازم، فكل ما نافىٰ الملزوم كالحيوان نافىٰ اللازم كالناطق.

فإن قلت: قد تتنافىٰ الملزومات ولا تتنافىٰ اللوازم. ألا ترىٰ أن الإنسان والفرس متباينان وتلزم كلا منهما الحيوانية [فقد اتحد اللازمان ولم يتنافيا مع تنافي الملزومات][2].

---

(1) مقتبس من قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ الأعراف: 172.

(2) ساقط في م.





وَاضِحَةٌ مِنْ هَذِهِ. (ش) يعني أنك إذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن ما، لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما، وهكذا كل صفة معنى، فإن ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق. ....


حاشية الدسوقي

وأجيب بأن قولهم: تنافي الملزومات يوجب تنافي اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فإنها لازمة للمعاني لزوما مساويا فخرج اللازم الأعم كالحيوانية، فإن تنافي الملزومات لا يوجب التنافي فيه.

قوله (واضحة من هذه) أي من أضداد المعاني أي واضحة وضوحا نشأ من أضداد المعاني وذلك لأن الأحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد إلا بالنظر للمعاني.

قوله (فإن ضدها ضد الصفة المعنوية) أي فإن لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلا بد من هذا [م132أ] التقدير حتى تصح العبارة.





الجَائِزَاتُ فِي حَقِّ البَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

(ص) وَأَمَّا الجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ فَفِعْلُ كُلِّ مُمْكِنٍ أَوْ تَرْكُهُ ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

مبحث الجائز في حقه تعالى

قوله (في حقه تعالىٰ) في بمعنىٰ اللام والحق بمعنىٰ الذات، أي وأما الذي يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله[1] فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق (أن يعرف ما يجب في حق مولانا وما يستحيل وما يجوز) فإن هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا في الجائزات من الصفات إذ لم يغاير بينهما فيقتضي أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن الباري جَلَّ وَعَلَا إنما يتصف بالواجبات.

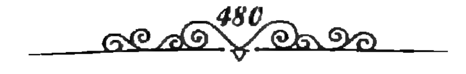
والحاصل أن الجائز بالنسبة إليه تعالىٰ فهو فعل كل ما قضىٰ العقل بإمكانه، وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق علىٰ ما لم يؤمر بفعله ولا بتركه وعلىٰ ما ليس بمنهي عنه.

قوله (ففعل كل ممكن أو ترك) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين، فكأنه قال: وأما الجائز في حقه تعالىٰ ففعل كل جائز أو تركه، فقد أخذ الجائز في تعريفه، وأخذ المعرف في التعريف موجب للدور.

وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتىٰ يرد ما ذكر بل المقصود هنا ضبط الجائز [103/أ] بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لأن بيان حقيقته قد تقدمت، فبين المؤلف أن الجائز الذي عرفنا حقيقته أولا هو فعل كل ممكن أو تركه، ويحتمل أن يكون في الكلام حذف أي وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أو تركه، ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام،

---

(1) في م: تعلقه.



(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالىٰ وما يستحيل، ذكر هنا القسم الثالث وهو ما يجوز في حقه تعالىٰ. فذكر أن الجائز في حقه تعالىٰ هو فعل كل ممكن أو تركه، فيدخل في ذلك الثواب والعقاب ....

حاشية الدسوقي

سلمنا أنه تعريف فيقال: المراد بالممكن ذاته أي الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنواني أي وصفها بالإمكان كما قالوا في تعريف العلم: إنه معرفة المعلوم علىٰ ما هو عليه أي معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية.

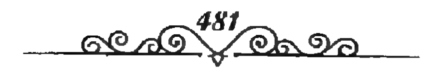
بقي شيء آخر وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز في حقه تعالىٰ فعل كل ممكن واضح علىٰ طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها، وأما علىٰ طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر، فالإطلاق غير ظاهر لأن الصفات علىٰ هذا ممكنة، ومع هذا فهي مستندة إليه علىٰ طريق الإيجاب لا الجواز.

قوله **(أو تركه)** فيه أن الترك فعل لأنه الكف عن الشيء فلا حاجة لذكره. [م|132ب]

وأجيب بأن الترك وإن كان فعلا عند الأصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك وإطلاق الترك علىٰ عدم الفعل. قوله **(هو فعل كل ممكن)** أي فعل كل ما قضىٰ العقل بإمكانه أي باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا. قوله **(فيدخل في ذلك)** أي في الممكن أو في ضابط الجائز المذكور. قوله **(الثواب والعقاب)** أي إثابة الطائع وعقاب العاصي، وخص هذه[1] بالذكر دون غيرها للخلاف الذي فيها بين أهل السنة والمعتزلة. فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم علىٰ أصلهم الفاسد من أن الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبحه العقل. والعقل يستحسن إثابة الطائع وعقاب العاصي وكل ما استحسنه العقل فهو عندهم واجب يعد تركه سفها موجبا للوم. ورد عليهم بما هو مذكور في المطولات وتقدم بعضه.

---

(1) في م: هذا.



وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصلاح والأصلح للخلق ....

حاشية الدسوقي

ومما يدخل في ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل(1) بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما والباري تعالىٰ ليس بجسم فلا يرىٰ عندهم، ويرد ذلك بمنع ما بنوا عليه الاستحالة. وحاصله أنا لا نسلم أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنىٰ يخلقه الله في جزء من العين.

قوله (وبعث الأنبياء) أي خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه علىٰ الله تعالىٰ لاستحسان(2) العقل له، وذهبت البراهمة إلىٰ استحاله بعثة الرسل وهم قوم كفار، والحق ما عليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة علىٰ الله تعالىٰ. **قوله (والصلاح والأصلح)** الصلاح ما قابله فساد، والأصلح ما قابله صلاح [إلا أنه دونه](3)، فالأول كتغذية زيد بدلا عن ضربه، والثاني كتغذيته لحما بدلا عن إطعامه عدسا، فرزق المولىٰ لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب، وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن [أ|103ب] رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين: إنه يجب عليه تعالىٰ أن يفعل بكل عبد من عباده ما هو صلاح له وما هو أصلح به أي ما هو صلاح بالنظر لمقابلة الفاسد، وما هو أصلح بالنظر لمقابلة الذي هو صلاح، فلا تنافي بين(4) وجوب بهما معا، وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو في قوله (والأصلح) بمعنىٰ أو [م|133أ] وهو تفنن في العبارة لأن بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم يعبر بالأصلح.

---

(1) في م: متصلة.

(2) في م: لاستحالة.

(3) ساقط في أ.

(4) ساقط في أ.

لا يجب من ذلك شيء على الله تعالى ولا يستحيل، إذ لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح للخلق ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لا يجب من ذلك شيء على الله**) أي بالنظر لذات الله فلا ينافي وجوبه لوعده تعالى الذي لا يتخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده أو لتعلق علمه في الأزل بوجوده.

والحاصل أنه ليس مرادا للأشعري بقوله (**إنه لا يجب على الله شيء**) نفي الوجوب مطلقا، بل المراد نفي الوجوب باعتبار ذاته تعالى، وهذا لا ينافي أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيئا فلا بد منه بمقتضى الحكمة وإن لم يجب باعتبار ذاته،

وكما لو علم في الأزل وجود شيء فلا بد من وجوده وإلا انقلب العلم جهلا وإن لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته،

وكما إذا أخبر بحصول ثواب في المستقبل للطائعين فلا بد من حصوله لئلا يتخلف الوعد وإن لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا محذور في ذلك.

قوله (**ولا يستحيل**) الضمير عائد على (**شيء من ذلك**) لكنه على حذف مضاف والتقدير: ولا يستحيل تركه أي ترك شيء من ذلك خلافا للمعتزلة في قولهم باستحالة ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصي، وباستحالة ترك بعث الأنبياء، وباستحالة ترك فعل الصلاح والأصلح بالنسبة لكل مخلوق. قوله (**إذ لو وجب إلخ**) هذا دليل استثنائي استدل به على عدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى.

وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لكل فرد من الخلق لما وقعت محنة في الدنيا ولا في الآخرة، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي لأنه لا صلاح في المحن والتكاليف لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والأصلح، وثبت جوازهما وهو المطلوب، والدليل على أنه لا يجب عليه شيء من الثواب والعقاب وبعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شيء لما كان فاعلا مختارا لكن التالي باطل.

كما تقول المعتزلة لما وقعت محنة دنيا ولا أخرىٰ، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي، وذلك باطل بالمشاهدة وما يقدر من المصالح مع تلك المحن والتكاليف فالله تعالىٰ قادر علىٰ إيصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة أو تكلف، وأيضا فليست تلك المصالح عامة في جميع الممتحنين والمكلفين للقطع ....

حاشية الدسوقي

قوله (**كما تقوله المعتزلة**) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في الدين والدنيا، وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في الدين فقط، قال الدواني: «ولا يخفىٰ أن مرادهم الأصلح بالنسبة إلىٰ الشخص لا بالنسبة للكل من حيث هو كل»[1].

قوله (**لما وقعت محنة**) أي ابتلاء بما يؤلم. وقوله (**لما وقعت إلخ**) أي لأن المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح، وإنما فيها إتعاب البدن فلو وجب الصلاح والأصلح [م|133ب] لانتفت المحن والتكاليف التي لا صلاح فيها.

قوله (**وذلك باطل بالمشاهدة**) أي وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف[2] باطل بالمشاهدة لأننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف هذا كلامه، واعترض بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لأن الوقوع أمر اعتباري. وأجيب بأن متعلق الوقوعين وهو المحن والأمور المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه [أ|104أ] مشاهد. والحاصل أن مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل. قوله (**وما يقدر إلخ**) هذا جواب عما أورده المعتزلة علىٰ دليل[3] الشرطية المتقدمة، وحاصل ما أوردوه أن قولكم لو وجب عليه تعالىٰ فعل الصلاح والأصلح لانتفت المحن والتكاليف لأنه لا صلاح فيها، هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب الأخروي.

---

(1) لم أقف عليه.

(2) في م: والتكليف.

(3) ساقط في أ.



بأن المحنة والتكليف في حق من حتم عليه بالكفر -والعياذ بالله تعالىٰ- نقمة عظيمة وتعريض للهلك الأبدي، نسأل الله تعالىٰ العافية في ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة..


حاشية الدسوقي

وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم إلا لو كان بين وقوع المحن والتكاليف وبين الصلاح الذي هو الثواب لزوم عقلي بحيث يكون حصول الصلاح الذي هو الثواب متوقفا علىٰ حصول المحن والتكاليف مع أنه لا تلازم بينهما إذ المولي قادر علىٰ إيصال الثواب للعبد من غير محنة ولا تكليف بدليل أنه في الآخرة يعطي لعباده مراتب ليست في نظير الأعمال، سلمنا أن المحن والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فنقول ليس هذا لازما في كل العباد، ألا ترىٰ أن الكافر المعذب في الدنيا لا صلاح له في تلك المحن لأن مآله للنار.

قوله (من حتم) بالحاء المهملة أي قضىٰ.





أَدِلَّةُ الصِّفَاتِ وَبَرَاهِيْنُهَا السَّاطِعَةُ وَبُرْهَانُ الوُجُوْدِ وَفَاتِحَتُهَا الجَامِعَةُ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وَجودِهِ تَعَالَىٰ..

حاشية الدسوقي

مبحث برهان الوجود

قوله (أما برهان وجوده تعالىٰ إلخ) لما انقضىٰ كلامه علىٰ عد الأقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجردا عن الأدلة أتبع ذلك بذكر الأدلة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلىٰ المعرفة وهي الجزم المطابق عن دليل المتفق علىٰ إيمان صاحبها، فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره: هذه العقائد فما براهينها؟ أما برهان إلخ. وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك -أي إفادتها للتوكيد- سيبويه بقوله: «لأن معناها في قولك: أما زيد فقائم، مهما يكن من شيء فزيد قائم»، قال شراح كتابه: وشيء عام أريد به الخصوص إذ لم يرد أن زيدا يقوم عند كل شيء من تحرك ورقة أو هبوب ريح لأنه يلزم قيامه دائما إذ لا يخلو الدنيا من شيء يقع، وإنما المراد الرد علىٰ من [م134أ] يظن أن زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع، فأكد المتكلم رد ذلك وقال: مهما يكن من شيء تظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لا محالة، ويقدر في كل مقام ما لاق به انتهىٰ. فنقدر علىٰ نمطه هنا مهما يكن من شيء تظن مانعا من دلالة الحدوث علىٰ وجود الله فلا يكون مانعا، فالحدوث دليل لا محالة، وهذا فيه وفاء بما قلناه من التأكيد مع دفع وهم الشيء في كلامه.

والبرهان مشتق من البره -بسكون الراء- وهو القطع، تقول: برهت العود إذا قطعته، ولا شك أن البرهان يقطع ظهر الخصم، وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لإنتاج يقين، والمقدمات اليقينية هي الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والتواترات والتجريبيات،

وأما الدليل فهو إما عقلي وإما نقلي، فالثاني[1] كالكتاب والسنة والإجماع، وأما العقلي فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزم لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو إحداهما يقينية والأخرىٰ ظنية، فالدليل المنطقي أعم من البرهان، وأما عند الأصوليين فهو ما احتوىٰ علىٰ الموصل للمطلوب لا نفس الموصل، فالعالم مثلا دليل علىٰ وجود الله لاحتوائه علىٰ جهات منها ما لا يوصل للمقصود، ومنها [أ|104ب] ما يوصل، فالأول كطوله وكثافته وبساطته وتركبه وبياضه وسواده، والثاني كحدوثه، فالعالم دليل من حيث احتواؤه علىٰ الموصل الذي هو الحدوث، وكذلك النار دليل علىٰ الإحراق لأنها احتوت علىٰ الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للإحراق، وإنما الجهة الموصلة له الحرارة إذ بها يعلم الإحراق، فالدليل العقلي مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين.

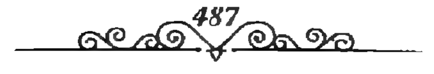
إذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتي **(أما برهان إلخ)** مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها، أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والإجماع، أو أنه استعمل البرهان في حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفي مجازه بالنسبة لها.

واعلم أن العقائد علىٰ ثلاثة أقسام؛

القسم الأول: ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذي من جملته المعجزة الدالة علىٰ صدق الرسل، وذلك كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما، وكالقدرة والإرادة [م|134ب] والعلم والحياة، فالفعل متوقف علىٰ هذه إذ لا يتأتىٰ إلا ممن كان متصفا بهذه الصفات، ولا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلي إذ لو استدل عليها بالدليل السمعي للزم الدور، بيانه أن السمع متوقف علىٰ المعجزة وهي متوقفة علىٰ هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها، ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا علىٰ الآخر وهذا دور.

---

(1) في م: أي النقلي.



حاشية الدسوقي

والقسم الثاني من العقائد: ما يرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله، فهذا لا يستدل على وقوعه إلا بالدليل السمعي إذ غاية ما يصل إليه العقل الجواز لا الوقوع.

القسم الثالث من العقائد: ما لا تتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أي كونه سميعا وبصيرا ومتكلما، فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين وإلا نجح منهما الدليل السمعي كما يأتي.

وأما الوحدانية ففيها خلاف، قيل: إنه لا يستدل عليها إلا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية إذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفي الفعل، ومن جملته المعجزة،

وقيل: يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل، قال المصنف في شرح الكبرى: «وهو رأيي»[1] أي وإنما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول (**وأما برهان وجوب وجوده**) لأجل أن يتوصل للتفصيل، فذكر هنا[2] برهان مطلق الوجود المقابل للعدم، ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنهما عين وجوب وجوده، ولو برهن هنا على وجوب الوجود فإن لم يذكر بعد ذاك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشيء عن غيره، وقد ذكر أنه لا يستغني في هذا الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم، وإدراج الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر [105أ] برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكرارا محضا.

والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافي لعدمه بهذا البرهان، ثم أثبت وجوبه الذي هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الإرادة، وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث.

(1) أحمد بن العاقل الديماني، شرح العقيدة الكبرى، 24.

(2) ساقط في أ.

فَحُدوثُ الْعَالَمِ، ....

حاشية الدسوقي

وأما الدليل علىٰ كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبباقي الصفات هو الله تعالىٰ فهو السمع إذ لا تتوقف دلالة المعجزة علىٰ أن الصانع الذي لا شريك له يسمىٰ الله، والعقل لا مدخل له في [م/135أ] التسمية، وبيان ذلك أنه إذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وأنه واحد لا شريك له، وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع [الواحد الذي لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا علىٰ أن ذلك الصانع][1] اسمه الله فلا يعلم ذلك إلا بعد مجيء الرسل إذ لا مدخل للعقل في التسمية.

قوله (فحدوث العالم) العالم كل موجود سوىٰ الله تعالىٰ فيدخل فيه الأجرام والأعراض، ولا تدخل صفاته لأنها ليست غيرا، وهذا علىٰ القول بنفي الأحوال، وأما علىٰ القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوىٰ الله إذ الثابت أعم من الموجود عندهم، وسمي ما ذكر عالما لأن فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة، أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولىٰ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وبما له من الصفات فيكون مأخوذا من العلم، وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم، وقيل: العدم السابق علىٰ الحدوث.

إن قلت: جعل الحدوث دليلا علىٰ وجود الله لا يأتي علىٰ قول المناطقة من أن الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر، ولا علىٰ قول الأصوليين أن الدليل هو ما احتوىٰ علىٰ الموصل للمقصود، والمحتوي علىٰ الموصل للمقصود إنما هو العالم.

وأما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لأنه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل له فهو دليل من حيث احتواؤه علىٰ الجهة التي توصل، فلو قال: فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا في ذلك.

---

(1) ساقط في م.

وأجيب بأن المصنف ماش علىٰ مذهب الأصوليين غاية الأمر أنه أطلق الدليل علىٰ وجهه من حيث إنه المقصود منه فهو مجاز من إطلاق اسم[1] الملزوم علىٰ اللازم وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه علىٰ لازمه وهو الحدوث، أو أنه ماش علىٰ طريقة المناطقة.

وقوله (فحدوث العالم) أي فالمفيد لحدوث العالم، وذلك المفيد هو المقدمة الصغرىٰ القائلة العالم حادث المضمومة للكبرىٰ المحذوفة القائلة وكل حادث لا بد له من[2] محدث، فالمصنف أشار للصغرىٰ بقوله (فحدوث العالم) وحذف الكبرىٰ لعلمها من الدليل المستدل به عليها وهو قوله بعد (لأنه لو لم يكن له محدث إلخ).

إن قلت: إن المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة، والدليل المنطقي قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا علىٰ طريقة المناطقة مع إطلاقه الدليل علىٰ مقدمة واحدة؟ قلت: إطلاقه الدليل علىٰ المقدمة [أ|105ب] [م|135ب] الواحدة مجاز من باب إطلاق اسم الكل علىٰ الجزء.

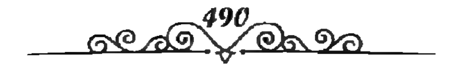
بقي شي آخر وهو أنه قد وقع خلاف في جهة احتياج العالم للفاعل، فقيل: العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أي وجوده بعد عدمه، وقيل: من جهة إمكانه وتساوي طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما علىٰ الآخر، وقيل: من جهة حدوثه وإمكانه،

فكيفية الاستدلال علىٰ وجود الصانع علىٰ الأول أن تقول: العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث، وعلىٰ الثاني تقول: العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من صانع يرجح أحد طرفيه، وعلىٰ الثالث تقول: العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لا بد له من صانع. إذا علمت هذا فقول المصنف (فحدوث العالم) يقتضي الجري علىٰ طريقة الحدوث.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في أ.



لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الأَمْرَيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

وقوله بعد ذلك (لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين) كالصريح في الإمكان إذ لا معنىٰ للإمكان إلا تساوي الوجود والعدم فيقتضي الجري علىٰ طريقة الإمكان لا الحدوث، فمقتضىٰ أول الكلام يخالف مقتضىٰ آخره. وقد يجاب بأن قوله أولا (فحدوث العالم) فيه حذف الواو مع ما عطفت أي فحدوث العالم وإمكانه، ودليل المحذوف ذكر الإمكان بعد وحينئذ فالمصنف جار[1] علىٰ طريقة شوب الإمكان بالحدوث أو يقال: قوله (فحدوث العالم) أي الذي ما وقع إلا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الإمكان ولا معنىٰ للثبوت إلا ذلك كذا قيل.

وقد يقال: كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المتساويين بالوجود والعدم حتىٰ يكون جاريا علىٰ طريقة الإمكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست؛ الوجود والعدم، والمكان المخصوص ومقابله، والزمان المخصوص ومقابله، والجهة المخصوصة ومقابلها، [والمقدار المخصوص ومقابله، والصفة المخصوصة ومقابلها][2]، وحينئذ فالبرهان جار علىٰ طريقة الحدوث لا علىٰ طريقة من يشوب الإمكان بالحدوث تأمل هذا.

واعلم أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم تثبت أولا [حدوث الأعراض بدليل، ثم تثبت حدوث الأجرام بدليل، ثم بعد إثبات][3] حدوث الأعراض والأجرام بالدليل تثبت أن للعالم صانعا، فالمراتب ثلاثة ونحتاج لثلاثة أدلة، فتقول في الدليل الأول: الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثة، ثم تقول في الدليل الثاني: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الأجرام حادثة،

(1) في م: ماش.

(2) ساقط في م.

(3) ساقط في م.



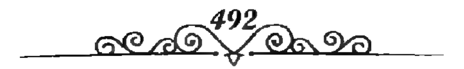
حاشية الدسوقي

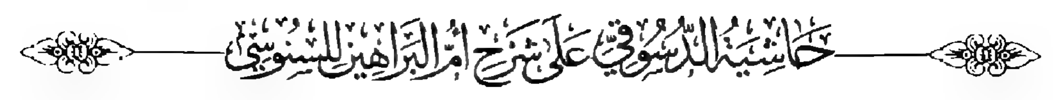
ثم بعد أن تثبت حدوث [م|136أ] الأعراض والأجرام تقول: العالم من أجرام وأعراض حادث، وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين: وكل حادث لا بد له من صانع وهذه الكبرىٰ، أما أن تثبتها بدليل استثنائي بأن تقول: لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح، بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه في نفس الأمر، فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا علىٰ عدمه بدون سبب مرجح لكن التالي وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لو لم يكن للحادث محدث، وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن للحادث محدث [أ|106أ] وهو المطلوب، أو تثبتها بدليل اقتراني مركب من شرطية وحملية بأن تقول: لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان، واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا.

والحاصل أن المقدمة الصغرىٰ من برهان إثبات الصانع لها دليلان؛ كل منهما اقتراني والكبرىٰ. إن شئت أثبتها بدليل استثنائي، وإن شئت [أثبتها بدليل][1] اقتراني، وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح في الشرح وهو طريق الترقي، وأما في المتن فقد ارتكب طريق التدلي، فأولا أقام الدليل علىٰ وجود الصانع وأشار لصغراه بقوله **(فحدوث العالم)** وحذف كبراه، ثم أقام الدليل علىٰ الكبرىٰ المحذوفة بقوله **(لأنه لو لم يكن له محدث إلخ)**، ثم أقام الدليل علىٰ الصغرىٰ بقوله **(ودليل حدوث العالم إلخ ودليل حدوث الأعراض إلخ)**، وقدم دليل الكبرىٰ علىٰ دليل الصغرىٰ لقلة الكلام عليه.

---

(1) في م: قررته.





مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ، رَاجِحًا عَلَيْهِ بِلاَ سَبَبٍ، وَهُوَ مُحَالٌ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (لأنه) أي الحال والشأن لو لم يكن له أي للعالم. وقوله (محدث) أي فاعل وصانع. قوله (بل حدث بنفسه) أي مع فرض تساوي حدوثه وعدمه وتساوي جميع الأمور المتقابلة في نفس الأمر، فصح ترتيب قوله (لزم إلخ) لأن لزوم اجتماع الاستواء والرجحان إنما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه وبقية الأمور المتقابلة في نفس الأمر، وبل في كلامه انتقالية من أعم إلىٰ أخص لأن نفي محدث الحادث صادق بما إذا أحدث نفسه وبما إذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقيا لأجل نفسه بأن كان ذاته علة في وجوده، فأضرب للثاني لخفائه دون الأول، فإنه ضروري الاستحالة، فاللام في قول المصنف (لنفسه) لام التعليل أي بل حدث لأجل ذاته بمعنىٰ أن حدوثه [م|136ب] ليس لسبب بل لأجل ذاته.

قوله (أحد الأمرين) أي وهما طرفا الممكن من وجود وعدم، والمقدار المخصوص ومقابله، والمكان المخصوص ومقابله، والصفة المخصوصة ومقابلها، والجهة المخصوصة ومقابلها. وقوله (المتساويين) أي تساويا ذاتيا.

قوله (وهو محال) أي كون أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما في نفس الأمر، راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين، وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لا مساواة، والمساواة تستلزم لا رجحان، فإذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولا مساواة ورجحان ولا رجحان وهذا باطل بالضرورة، ونظير اجتماع المساواة لطرفي الممكن ورجحان أحدهما علىٰ الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما لا لسبب، فرجحان إحدىٰ الكفتين علىٰ الأخرىٰ مع فرض تساويهما لا بد له من مرجح وإلا لزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة.

وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ مُلَازَمَتُهُ لِلْأَعْرَاضِ الْحَادِثَةِ مِنْ: حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَغَيْرِهِمَا، وَمُلَازِمُ الْحَادِثِ حَادِثٌ. وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْأَعْرَاضِ مُشَاهَدَةُ تَغَيُّرِهَا مِنْ عَدَمٍ إِلَىٰ وَجُودٍ، وَمِنْ وُجُودٍ إِلَىٰ عَدَمٍ.

حاشية الدسوقي

واعلم أن ما ذكره المصنف من أن اللازم علىٰ تقدير كون العالم حدث لا لسبب اجتماع المساواة والرجحان مبني علىٰ أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين، وقيل: إن العدم أولىٰ به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فإنه يحتاج لسبب [وما لا يحتاج فيه الشيء لسبب أولىٰ به مما يحتاج لسبب][1]، وعلىٰ هذا القول فاللازم علىٰ تقدير حدوث العالم بنفسه ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أولىٰ في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب.

قوله (**ودليل حدوث العالم**) أي أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض [أ|106ب] بعد ذلك. وقوله (**ملازمته للأعراض**) هذا معنىٰ الدليل، ولفظه أن تقول: أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة، فالمصنف تعرض لمعنىٰ الدليل لا للفظه، فقد أشار للصغرىٰ بقوله (**ملازمته للأعراض الحادثة**)، [إذ هو في قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة][2] وأشار للكبرىٰ بقوله (**وملازم الحادث حادث**) وحذف النتيجة للعلم بها. قوله (**ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها**) لما كانت صغرىٰ الدليل المستدل به علىٰ وجود الصانع وهي العالم حادث نظرية تتوقف علىٰ بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها [م|137أ] للأعراض كما مر وبين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها. وقوله (**مشاهدة تغيرها**) أي مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرىٰ القائلة: الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلىٰ وجود ومن وجود إلىٰ عدم المضمومة للكبرىٰ القائلة: وكل ما كان كذلك فهو حادث، وقد حذف المصنف الكبرىٰ للعلم بها وإطلاق الدليل علىٰ مفيد مشاهدة تغير الأعراض وهو الصغرىٰ مجاز من إطلاق اسم الكل علىٰ الجزء.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ.

حاشية الدسوقي

قوله (مشاهدة تغيرها) أي تغير حكمها في الجرم، فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا، وبهذا المضاف الذي قدرناه يندفع اعتراضان؛ الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الأعراض من عدم إلىٰ وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالي باطل إذ قد اختلف في تغير الأعراض وعدم تغيرها،

فقيل: إنها متغيرة من عدم إلىٰ وجود وبالعكس، وقيل: إنها ليست كذلك بل تكمن في الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم تم توجد ثم تعدم وهكذا، وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم إلىٰ وجود وبالعكس، فلم تتم صغرىٰ الدليل القائلة: الأعراض شوهد تغيرها إلخ.

وحاصل الجواب أن الأعراض وإن اختلف في تغيرها من وجود إلىٰ عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود إلىٰ عدم وبالعكس ولا نزاع فيه، فالحركة مثلا وهي الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف. وأما حكمها وهو كون الجسم متنقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا، فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا[1] بالنسبة للأعراض التي فيها النزاع.

الاعتراض الثاني أن التغير من العدم للوجود[2] هو الحدوث فكيف يستدل به علىٰ حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالا علىٰ الشيء بنفسه؟

وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الأحكام لا بتغير الصفات حتىٰ يلزم الاستدلال علىٰ الشيء بنفسه، والاستدلال بتغير الأحكام علىٰ تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية علىٰ وجود المعاني.

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: إلىٰ الوجود.



برهان حدوث الأجرام

واعلم أن برهان حدوث الأجرام القائل: العالم ملازم للأعراض الحادثة وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث إنما يتم بعد إثبات أمور أربعة: إثبات زائد على الأجرام، وحدوث ذلك الزائد، وملازمة الأجرام لذلك الزائد، [م|137ب] وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، والأمر الثاني وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة: [أ|107أ] إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه، وإبطال انتقاله، وإبطال كمونه وظهوره، وإثبات استحالة عدم القديم، فجملة الأمور المحتاج لها سبعة؛

1. الأول إثبات زائد على الأجرام،
2. والثاني إبطال قيامه بنفسه،
3. والثالث إبطال انتقاله،
4. والرابع إبطال كمونه وظهوره،
5. والخامس إثبات استحالة عدم القديم،
6. والسادس إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد،
7. والسابع إثبات[1] استحالة حوادث لا أول لها،

وذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول: لا نسلم وجود زائد على الأجرام المعبر عنه بالأعراض، سلمنا وجود هذا الزائد ولا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه، أو انتقل له من جرم آخر، أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم، أو أن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم،

(1) ساقط في أ.

حاشية الدسوقي

سلمنا حدوثه لكن لا نسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد لم لا يجوز انفكاكها عنه، سلمنا الصغرىٰ لكن لا نسلم الكبرىٰ القائلة وكل ما لازم الحادث فهو حادث لأنه لا يلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق علىٰ حدوثها لكن نقول: لا أول لها، فالفلك مثلا وإن لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين.

أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها، فالمقدمة الصغرىٰ تمامها متوقف علىٰ إثبات ستة مطالب، والكبرىٰ تمامها يتوقف علىٰ إثبات مطلب واحد، فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم [في بيت][1] فقال:

«زَيْدُ مَ قَامَ مَا انْتَقَلَ مَا كمنا ما انْفَكَّ لا عُدْمَ قَدِيم لا حَنَا»[2]

فقوله (زيد) يشير به لإثبات زائد علىٰ الأجرام. وقوله (م قام) بحذف ألف ما النافية للوزن، وقام فعل ماض يعني به نفي قيام العرض بنفسه. وقوله (ما انتقل) بإسكان اللام للوزن يعني به نفي انتقال العرض. وقوله (ما كمنا) يعني به نفي كمون العرض وظهوره، فاكتفىٰ بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور. وقوله (ما انفك) يعني به إثبات ملازمة الأجرام للأعراض. وقوله (لا عدم) [م|138] بلا النافية، وعُدْم -بضم العين وسكون الدال- اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت.

---

(1) ساقط في م.

(2) ذكره البيجوري في تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 51؛ البيجوري، كفاية العوام وهي حاشية البيجوري المسماة تحقيق المقام، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 74؛ محمد بن علي الشنواني، حاشية الشنواني علىٰ إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 200.



وقوله (لاحنا) لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز بالحاء إليها، ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول:

أما الأول وهو إثبات زائد على الأجرام تتصف الأجرام به، فهو ضروري لا يحتاج لدليل إذ ما من عاقل إلا وهو يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها،

وأما الثاني وهو إبطال قيام العرض بنفسه،

والثالث وهو إبطال انتقاله، فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر، فلو قامت بنفسها، أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا إذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام،

وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه [أ|107ب] أن الكمون والظهور يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد لأن الجوهر إذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة،

وأما الخامس وهو إثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا والجائز لا يكون إلا محدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض،

وأما السادس وهو إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، فهو ضروري لأنه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا إذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع النقيضين وهما حركة ولا حركة وسكون ولا سكون،

وأما السابع وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فله أدلة كثيرة وأقربها أن تقول: إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أو لا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل، وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها.

(ش) لا خفاء أن العالم من السموات والأرضين وما فيهما وما بينهما أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرهما، ولنقتصر على الحركة والسكون، فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل، فنقول: لا شك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون، إذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لا خفاء أن العالم إلخ**) لا يخفى أن ما بدأ به المصنف في المتن أخره في الشرح، وما أخره في المتن بدأ به في الشرح لأنه في المتن بدأ بدليل وجود الصانع ثم استدلال على حدوث العالم أجرام وأعراض، وفي الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع، فما في الشرح من باب الترقي وما في المتن من باب التدلي، والأول هو المناسب للاستدلال. [م|138ب]

قوله (**وما بينهما**) أي من السحاب والهواء والحيوانات التي على وجه الأرض.

قوله (**أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها**) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للأعراض وأن الأعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الأولى أن يقول: أعراض وأجرام ملازمة للأعراض تقوم الأعراض بها.

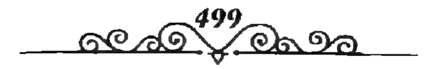
قوله (**فإن معرفة لزوم الأجرام لهما**) أي على البدل لا[1] على وجه الاجتماع لأن اجتماع الضدين محال، وإنما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لأن عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهي الاستحالة.

قوله (**لا شك إلخ**) هذا شروع في بيان حدوث الأعراض.

قوله (**لما قبل أن ينعدم أبدا**) أي لكن التالي وهو عدم قبولهما الانعدام باطل فبطل المقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب.

---

(1) ساقط في م.



لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الأجرام، ....

حاشية الدسوقي

وقوله (**لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه**) أي بالفعل والقبول، وهذا بيان للملازمة في الشرطية. وقوله (**ولا خفاء**) دليل للاستثنائية المطوية.

قوله (**لأن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه**) أورد عليه أن الإعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم، وهو مبني على ترادف الأزلي والقديم، أما على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي لأنه موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي ما لا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا فليست الأعدام قديمة حتى ترد، ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن (ما) عبارة عن موجود فلا تدخل الأعدام[1]، انتهى يس.

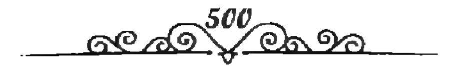
وقد يقال: هذا لا يرد أصلا ولو على القبول بالترادف لأن إعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم [108/أ] بوجودنا والذي انعدم بوجودنا إنما هو عدمنا فيما لا يزال ولم يقل أحد إنه قديم فتأمل.

قوله (**لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما**) أورد عليه أن العدم لا يشاهد، والمشاهدة إنما تتعلق بالموجود. وأجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال: لأنه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذي ينعدم كل منهما عنده، أو أن المراد بالمشاهدة العلم أي لأنه قد علم عدم إلخ.

قوله (**في كثير من الأجرام**) متعلق بـ(شوهد)، أي وأما القليل من الأجرام فهو ملازم إما للسكون كالأرض والجبال[2]، وإما للحركة كالأفلاك.

(1) لم أقف عليه.

(2) ساقط في م.



فلزم استواء الأجرام في ذلك. وإذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما في الأزل لزم حدوث الأجرام، واستحاله وجودها في الأزل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون. وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة. وإذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره إلىٰ محدث لأنه لو لم يكن له محدث بل حدثه بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الإستواء والرجحان بلا مرجح لأن وجود كل فرد من أفراد العالم مساو لعدمه، وزمان وجوده مساو لغيره من الأزمنة ومقداره المخصوص مساو لسائر المقادير، ومكانه الذي اختص به مساو لسائر الأمكنة، وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات، وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات. فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان: فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح علىٰ مقابله مع أنه مساو له:.......................

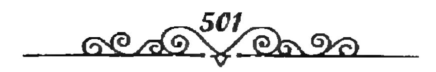
حاشية الدسوقي

قوله (فلزم استواء الأجرام في ذلك) الأولىٰ: فلزم استواء الأعراض في ذلك أي في وجوب الحدوث لأن [م|139أ] الكلام في الأعراض لا في الأجرام، وحاصله أنه إذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الأعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل إذ ما ثبت لأحد الأمثال يثبت لكلها. قوله (وإذا ثبت حدوثهما) أي الحركة والسكون، وهذا شروع في بيان حدوث الأجرام. قوله (لاستحالة انفكاكها إلخ) أي ومن المعلوم أن ما يستحيل انفكاكه عن الشيء لا يكون سابقا عليه. قوله (أحد المتلازمين) أي وهو الأعراض. وقوله (يستلزم حدوث الآخر) أي وهو الأجرام. قوله (وإذا استبان) أي وإذا بان وظهر بهذا الذي ذكرناه من دليل حدوث الأعراض والأجرام. وقوله (حدوث العالم) أي من أعراض وجواهر، وهذا شروع في بيان وجود[1] صانع العالم. قوله (مساو لعدمه) أي في نفس الأمر وكذا يقال فيما بعد. قوله (لزم اجتماع إلخ) هذا بيان المقدمة الكبرىٰ من دليل إثبات الصانع.

قوله (فهذه أنواع) أي ستة، كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لأن كل واحد منها يقابله نظيره.

---

(1) ساقط في م.



إذ قبول كل جرم لهما على حد سواء، فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال. فإذا لو لا مولانا تعالى الذي خص كل فرد من الأفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم، فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها إليه تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فقولي (لَـزِمَ أَنْ يَكُـونَ أَحَـدُ الأَمْرَيْنِ المُتَسَاوِيَيْنِ) أعني بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقي الكلام واضح وبالله التوفيق...

حاشية الدسوقي

قوله (فسبحان من أفصح إلخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه[1] من إثبات الوجود للصانع، وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كما مر.

قوله (وغيره) أي وهو المقابل له من المقادير.



(1) في م: بصدده.

بَرَاهِيْنُ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ

بُرْهَانُ وُجُوبِ الْقِدَمِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْقِدَمِ لَهُ تَعَالَىٰ: فَلأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا، ....

حاشية الدسوقي

مبحث برهان وجوب القدم

قوله (فلأنه لو لم يكن قديما لكان حديثا) اسم أن ضمير عائد على الله تعالى، أي فلأن الله لو لم يكن إلخ. وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية وهي الأولى وتسمى الكبرى وعلى استثنائية وهي المقدمة الثانية التي تدخل عليها لكن تسمى الصغرى عكس الاقتراني، وقاعدة لو عند المناطقة في القياسات الدلالة على امتناع [جوابها لامتناع](1) شرطها، وأما استعمالها للاستدلال بنفي الثاني على نفي الأول فهو استعمال لغوي مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوي. ومن المعلوم أن امتناع النفي إثبات وامتناع الإثبات نفي، فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما، وامتناع كونه حادثا كونه ليس بحادث،

ومن المقرر أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي سواء كان التالي لازما مساويا أو أعم وذلك لأن الأول ملزوم وهو إما مساو أو أخص والتالي لازم وهو [م|139ب] إما مساو أو أعم ورفع المساوي رفع لمساويه ورفع الأعم رفع للأخص،

وأما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئا إن كان التالي لازما أعم لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفي الأخص نفي الأعم،

(1) ساقط في م.



حاشية الدسوقي

وأما إذا كان التالي لازما مساويا أنتج استثناء عين التالي [108/ب] عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالي فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر.

إذا علمت هذا فنظم القياس الذي أشار له المصنف هكذا:

لو لم يكن المولىٰ قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث إذ لو كان حادثا لافتقر إلىٰ محدث لما مر في البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث إذ لو حدث بنفسه للزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل إذ لو افتقر لمحدث للزم الدور أو التسلسل لكن لزومهما باطل، فما أدىٰ إليه وهو افتقاره تعالىٰ لمحدث باطل، فما أدىٰ إليه وهو كونه حادثا باطل، فما أدىٰ إليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو أنه قديم وهو المطلوب.

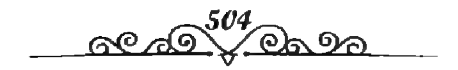
فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الأول وهو قوله (**لو لم يكن قديما لكان حادثا**) ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها، والأصل: لكنه ليس بحادث لأنه لو كان حادثا لافتقر لمحدث، وحذف استثنائية الدليل الثاني ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته.

قوله (**لو لم يكن قديما لكان حادثا**) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث في حق كل موجود لأن الموجود إن كان لوجوده أول فهو حادث وإلا فهو قديم، وإذا كان لا واسطة بينهما فمتىٰ انتفىٰ أحدهما بقي الآخر، وأورد علىٰ المصنف أن الشرطية التي ذكرها مهملة لتصديرها بـ«لو» والمهملة لا تنتج في الاستثنائي لأن المهملة في قوة الجزئية، وشرط إنتاج الاستثنائي عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه في منطقه.

وأجيب بأن المصنف استعمل «لو» في [مادة الكلية في جميع أدلته التي ذكرها، أي في مادة][1] يصلح فيها الإتيان بكل وذلك لتساوي اللازم والملزوم، فالملزوم هنا وهو لم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا،

---

(1) في م: في جميع أدلته التي ذكرها في مادة الكلية أي مساواة.



فَيَفْتَقِرُ إِلَىٰ مُحْدِثٍ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ وَالتَّسَلْسُلُ ....

حاشية الدسوقي

فكلما صدق لم يكن قديما في جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس، وحينئذ فهي كلية باعتبار عموم الأوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصارا لفهم [م|140أ] معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط في إنتاج الاستثنائي(1).

قوله (فيلزم الدور) أي إن انحصر العدد الذي افتقر إليه وهو -أي الدور- توقف الشيء على ما يتوقف عليه أي توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثاني عليه أي على الشيء الأول كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذي يتوقف على عمرو، وتوقف زيد على عمرو الذي توقف على زيد،

والدور إما بمرتبتين [أي نسبتين](2) ويقال له دور مصرح وذلك كما مثلنا، وذلك لأن كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين. بيان ذلك أن زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له، وباعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا(3) لعمرو، وكذا يقال في عمرو: أنه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين،

وإما بمراتب ويقال له دور مضمر كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد بكرا وبكر أوجد زيدا، فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر.

قوله (أو التسلسل) أي إن كان العدد المفتقر إليه غير منحصر بأن كان كل محدث [أ|109أ] قبله محدث لا إلى أول، فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية.

---

(1) لم أقف عليه.

(2) ساقط في أ.

(3) ساقط في م.

(ش) يعنى أنه إذا ثبت وجوده تعالىٰ بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه، فإنه يجب له سبحانه القدم، وبرهانه أنه لو لم يكن تعالىٰ قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم والحدوث، فمتىٰ انتفىٰ وجود أحدهما تعين الآخر، والحدوث علىٰ مولانا عَزَّوَجَلَّ مستحيل، لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت في حدوث العالم، ثم محدثه لا بد أن يكون مثله فيكون حادثا، فله أيضا محدث ويلزم أيضا في هذا المحدث ما لزم في الذي قبله من الافتقار إلىٰ محدث آخر وهكذا. فإن انحصر العدد لزم الدور..............

حاشية الدسوقي

قوله (**وهو افتقار إلخ**) أي والبرهان افتقار إلخ، واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا: العالم الحادث وكل حادث لا بد له من محدث وليس البرهان ما ذكره من الافتقار. وأجيب[1] بأن قوله (**وهو افتقار إلخ**) علىٰ حذف مضاف أي وهو مفيد الافتقار، ومفيد الافتقار ما قدمناه وهو العالم حادث إلخ. قوله (**لوجوب انحصار كل موجود**) أي لانحصار وصف كل موجود في القدم والحدوث، ولعل الأولىٰ في القدم أو الحدوث بأو لا بالواو وذلك لأن الموجودات منحصرة في القدم والحدوث، وأما كل موجود فإنما ينحصر في أحدهما، والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان،

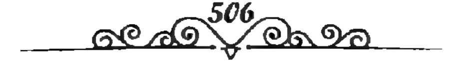
وقيل: إنهما يرتفعان في عدمنا السابق فيما لا يزال إذ لا يقال فيه: قديم لإمكان وجودنا فيه ولا حادث لأن الحدوث هو الوجود بعد عدم، وعلىٰ هذا فكونهما ضدين بالمعنىٰ اللغوي لا الاصطلاحي إذ لا يصدق عليهما»[2] انتهىٰ يس. [م|140ب]

قوله (**لما عرفت في حدوث العالم**) أي من أن الحادث إن لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان. قوله (**فإن انحصر العدد**) أي المفتقر إليه.

---

(1) في أ: وأوجب.

(2) لم أقف عليه.



لأن محدث الأول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الأول، أو أحدثه من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة، واستحالة الدور ظاهرة، لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين إلىٰ الآخر أو تأخره عنه، وذلك جمع بين متنافيين، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**لأن محدث الأول**) يعني الذي دار منه[1] الأمر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه ويتضح ما ذكره في أربعة كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق خالدا، فإذا فرضت حدوث الأول وانحصار الألوهية في هؤلاء الأربعة في هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو وبكر وخالد، أي إنه لا بد أن يكون محدثه واحدا منهم، إما عمرو الذي أحدثه الأول مباشرة، وإما بكر الذي أحدثه عمرو المستند وجوده أي عمرو إلىٰ الأول وهو زيد مباشرة، وإما خالد الذي أحدثه بكر المستند وجوده إلىٰ زيد بواسطة عمرو، فهذا مثل أن تقول: والد الأب ولده أو ولد ولده أو ولد ولد ولده. فقوله (**ممن أحدثه هذا الأول**) بيان لما وقعت عليه «مَن» في[2] قوله (**مَن بعده**)، والضمير في قوله (**ممن أحدثه**) يعود علىٰ من المجرورة الأول[3] بـ«من» الجارة، وكأنه قال: من عمرو الذي أحدثه الأول. وقوله (**أو أحدثه من استند وجود إليه**) عطف علىٰ (**أحدثه الأول**) والتقدير بعض من بعده من الذي أحدثه الأول أو من الذي أحدثه من استند وجوده إليه، وكأنه قال: أو بكر الذي أحدثه عمرو الذي استند في وجوده للأول وهو زيد مباشرة، أو خالد الذي أحدثه بكر الذي استند في وجوده للأول وهو زيد بواسطة عمرو.

قوله (**لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثَين**) هو بصيغة التثنية، وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فمقتضىٰ كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه، ومقتضىٰ كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما علىٰ عمرو متأخرا عنه وهو محال لأنه جمع بين متنافيين[4].

---

(1) في م: فيه. (2) ساقط في أ. (3) زيادة في م. (4) في م: متناقضين.

بل ويلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب، وذلك تهافت لا يعقل، وإن لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال ....

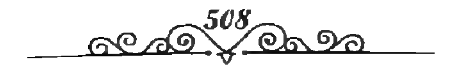
حاشية الدسوقي

إن قلت: شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لأن كل واحد من المحدثين إنما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما في قولهم: الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا [أ|109ب] باعتبار مجموعها. قلت: المحكوم عليه بالنفي [م|141أ] والإثبات أي التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه، والتعدد إنما وقع في موجبي النفي والإثبات وهما التأثر والتأثير، ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض، فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفي والإثبات واحد وتعدد موجب النفي والإثبات لا يوجب تعدد المحل، وهذا بخلاف قولنا: الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لأن محل الإثبات غير محل النفي إذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها، [وكذا يقال في عمرو قوله: (**بل ويلزم تقدم كل واحد إلخ**) لما ألزم أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ما هو أشنع وهو تقدم الشيء على نفسه، وسبق الشيء على نفسه أبلغ في الاستحالة][1].

قوله (**بمرتبتين**) تنازعه كل من تقدم وتأخر، ومراده بالمرتبتين النسبتين والحيثيتين مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو مقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو، وكذا يقال في عمرو: إنه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين. قوله (**تهافت**) أي تناقض.

---

(1) ساقط في م.



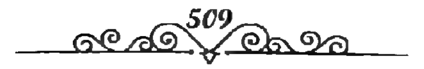
لأنه يؤدي إلىٰ فراغ ما لا نهاية له، وذلك أيضا لا يعقل. ....

قوله (**لأنه يؤدي إلىٰ فراغ ما لا نهاية له**) المراد بفراغه تناهيه أي وفراغ ما لا نهاية له باطل وما أدىٰ إلىٰ الباطل وهو التسلسل باطل، ووجه أداء التسلسل لفراغ ما لا نهاية له يظهر ببرهان التطبيق وببرهان الأحكام، وتقرير الأول أن تقول: لو وجدت حوادث لا أول لها لأمكن أن يفرض من المعلول الأخير إلىٰ غير النهاية في جانب الماضي جملة ومما قبله بواحد مثلا إلىٰ غير النهاية جملة أخرىٰ، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولىٰ بإزاء الأول من الجملة الثانية، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولىٰ واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محال وإن لم يكن بأن وجد في الأول ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهىٰ، ويلزم منه تناهي الأولىٰ لأنها لا تزيد علىٰ الثانية إلا بقدر متناه والزائد علىٰ المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة، وتقرير الثاني أن تقول: لو وجدت حوادث لا أول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل [م141ب] حادث بأنه فرغ وانقضىٰ قبله حوادث لا أول لها فيحكم علىٰ الحركة الحاصلة في يوم الاثنين أنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها، وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في(1) يوم الأحد، وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضي.

فإن قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لا أول لها: إن جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلي لا مبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك إلا ويصح الحكم عليها بأنه انقضىٰ قبلها حركات لا نهاية لها لزم علىٰ كلامهم أن جنس الحركات أزلي، وكذلك جنس الأحكام أزلي لا مبدأ له، ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه علىٰ الحكم فيلزم إذن تقدم الحركات علىٰ الحكم، والسبقية عليه تنافي أزليته فلزم أن الحكم الذي لا يتناهىٰ متناه،

---

(1) ساقط في م.



حاشية الدسوقي

وإن قالوا: إن جنس الأحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلا ماضية اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهايتها هذه الحركات الألف أعني حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها، وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذي قبله وهكذا إلى أول الحركات فنقول لهم: إذا حكمنا على [أ|110] الحركة التي هي مبدأ الألف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الألف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الألف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها إنما هو لكون الحركات التي قبلها متناهية إذ لو كان ما قبل تلك الحركة التي هي مبدأ الألف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لا يصح فصار ما قبل مبدأ الألف متناهيا وقد حكمنا على مبدأ الألف مضمونا لما قبله بعدم النهاية فصار ما قبل الألف الذي هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه وهو مبدأ الألف، ومن المعلوم أن صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه باطل إذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذي هو مبدأ الألف والعدد الذي قبل مبدأ الألف المزيد عليه متناه قطعا، فقول الشارح **(لأنه يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له)** هذا على تقدير أن الأحكام ليس لها أول، وأما على تقدير أن لها أولا فاللازم له أن ما يتناهى يصير لا يتناهى بزيادة واحد.

والحاصل أن تلك الأحكام إما أن يكون لها أول أو لا، فإن كان لها أول بحيث انتهت [م|142] الأحكام إلى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد، وإن لم يكن للأحكام أول لزم أن تكون الأحكام مسبوقة الجنس وهي أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهي أيضا أزلية الجنس، والسبقية تنافي الأزلية فلزم أن ما لا يتناهى ينقضي فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب.



وإذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب ....


حاشية الدسوقي

قوله (**وإذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم**) أي أنه إذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديما، وإذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب، وبضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وإن كان ظاهره إنه إنما أنتج القدم كذا وجهوه، وفيه أن نفي الواسطة لا يقتضي وجوب القدم بل يقتضي القدم. نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم وإلا كان الحدوث غير مستحيل.



بُرْهَانُ وُجُوبِ البَقَاءِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وَجُوبِ الْبَقَاءِ لَهُ تَعَالَىٰ فَلأَنَّهُ لَوْ أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ،..............

حاشية الدسوقي

مبحث برهان وجوب البقاء له تعالى

قوله (فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفىٰ عنه القدم) هـذا البرهـان إشـارة إلـىٰ قيـاس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوي ذكرها استثنىٰ فيها[1] نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، والأصل: لكن لا ينتفي عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه.

وقوله (لكون وجوده حينئذ) أي حين إمكان لحوق العدم له، وهذا بيان للملازمـة التـي بين المقدم والتالي في الشرطية، وإشارة إلىٰ أن اللزوم لـيس بينـا لأنـه بواسـطتين همـا: كـون الوجود حين إمكان لحوق العدم له يكون جائزا، وكون الجائز لا يكون إلا حادثا.

وقوله (كيف وقد سبق إلخ) أي كيف يصح انتفاء القدم أي لا يصح لأنه قـد سبق إلـخ، ففي الكلام حذف، والواو للتعليل، وهـذا قـائم مقـام الاسـتثنائية المطويـة، والمقصـود مـن الاستفهام إنكار نفي القدم عنه، فكأنه قال: لكن لا يصح انتفاؤه عنه لأنه سـبق قريبـا وجـوب قدمه. قوله (لو أمكن أن يلحقه العدم) إنما قال: أمكن ولـم يقل: لأنه لو لحقه العدم لانتفىٰ عنه القدم لأن امتناع إمكان لحوق العـدم يستلزم امتنـاع لحوقـه [مـن بـاب أولـىٰ][2] بخـلاف العكس، وذلك لأن إمكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس، وأيضا المقصود الاستدلال علىٰ وجوب البقاء ولا ينتجه إلا استحالة إمكـان العـدم [أ|110ب] الإمكان العـام الصـادق بوجـوب [م|142ب] العـدم وجـوازه لا الإمكـان الخـاص القاصر علىٰ الجواز، وحيث استحال الإمكان العام بقسميه بأن انتفىٰ وجوب العـدم وجـوازه ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء،

---

(1) في م: منها.

(2) في م: بالأول.

لَانْتَفَىٰ عَنْهُ الْقِدَمُ لِكَوْنِ وُجُودِهِ حِينَئِذٍ يَصِيرُ جَائِزًا لَا وَاجِبًا، وَالْجَائِزُ لَا يَكُونُ وُجُودُهُ إِلَّا حَادِثًا، كَيْفَ وَقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا وُجُوبُ قِدَمِهِ تَعَالَىٰ وَبَقَائِهِ. (ش) لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له ....

حاشية الدسوقي

واستعمال المصنف الإمكان في المعنىٰ الأعم وإن كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز في عرف المتكلمين، والقرينة علىٰ قصده مقابلته به أي بالإمكان وجوب البقاء المستدل عليه بإبطال نقيضه، ولا شك أنه لا يصح له أخذ البقاء إلا ببيان استحالة الإمكان العام فتأمل.

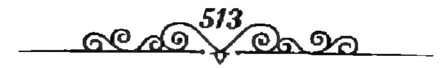
قوله (**والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا**) ذكر لفظ وجود ولم يقل: والجائز لا يكون إلا حادثا لأنه لا يوصف بالحدوث إلا الموجود المسبوق بالعدم، وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كإيمان أبي جهل[1] فإنه جائز عقلا غير حادث إذ لم يوجد حتىٰ يوصف بالحدوث فنتج من هذا أن الجائز أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس.

فإن قلت: قوله (**والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا**) فيه نظر إذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون إلا حادثا لجواز أن يستند الجائز في وجوده لعلة قديمة فيكون قديما. قلت: مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده إلا حادثا علىٰ أن الجائز المستند لعلة قديمة، وإن قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظرا لاستناده للغير وعدم استقلاله، وحينئذ فقد صح حتىٰ علىٰ مذهبهم أن الجائز لا يكون وجوده إلا حادثا.

قوله (**لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء**) أشار بهذا إلىٰ أن القدم دليل للبقاء لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أي ما يلزم من وجوده وجود المطلوب، ولما كان العلم بالمدلول متوقفا علىٰ العلم بالدليل، وقد قام عندك البرهان الذي سمعته في القدم ثبت عندك بقاؤه.

---

(1) في م: لهب.



فلما قام البرهان القاطع علىٰ وجوب قدمه وجب بقاؤه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، إذ لو جاز أن يلحقه العدم - تعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا - لكان وجوده جائزا لا واجبا لصدق حقيقة الجائز حينئذ علىٰ ذاته سبحانه تعالىٰ لأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه، وهذا التقدير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالىٰ عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز علىٰ العدم مقابله المساوي له في القبول من غير فاعل مرجح، كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جَلَّ وَعَلَا، فإذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**البرهان القاطع**) أي المقطوع بمقدماته، ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف، وفيه دفع لما يتوهم أنه مجاز عن الدليل الذي يكون ظنيا. قوله (**إذ لو جاز إلخ**) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء. قوله (**لصدق حقيقة الجائز**) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة ما بها الشيء هو أعني الجنس والفصل وإلا لاقتضىٰ تركب المولىٰ وهو محال. [م143أ] قوله (**حينئذ**) أي حين إذ جاز لحوق العدم.

قوله (**لأن الجائز إلخ**) أي وإنما صدق مفهوم الجائز علىٰ ذاته تعالىٰ حين جاز لحوق العدم لها لأن الجائز أي مفهومه ما يصح إلخ. قوله (**وهذا التقدير**) أي تقدير إمكان لحوق العدم. وقوله (**الفاسد**) أي الفاسد متعلقه وهو إمكان لحوق العدم، فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذي هو فعل الفاعل. قوله (**وذلك يستلزم حدوثه**) الإشارة راجعة لوجوده الجائز أي وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده إذ لا يلزم من جواز الشيء حدوثه. قوله (**لما عرفت**) أي في برهان الوجود، وهذا علة لقوله (**يستلزم حدوثه**) أي وإنما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة إلخ، أي وإذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائزا لا بد أن يكون حادثا له محدث. قوله (**مقابله**) صفة [أ111ا] العدم. قوله (**في القبول**) دفع به ما تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه. قوله (**من غير فاعل**) متعلق بترجيح. قوله (**كيف وقد سبق**) أي كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه قد سبق إلخ. قوله (**فإذن**) أي فإذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه. وقوله (**كما وجب قدمه**) الأولىٰ حذفه.



بُرْهَانُ وُجُوبِ مُخَالَفَتِهِ لِلْحَوَادِثِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وَجُوبِ مُخَالَفَتِهِ تَعَالَىٰ لِلْحَوَادِثِ فَلأَنَّهُ تَعَالَىٰ لَوْ مَاثَلَ شَيْئًا مِنْهَا، لَكَانَ حَادِثًا مِثْلَهَا،..

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

مبحث برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث

قوله (فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا إشارة إلىٰ قياس استثنائي ذكر شرطيته وطوىٰ الاستثنائية وأقام مقامها. قوله (وذلك محال) والأصل: لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيئا منها.

قوله (لما عرفت) دليل للاستثنائية، ويحتمل أن يكون قوله (فلأنه لو ماثل إلخ) إشارة إلخ قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية وهي قوله (وذلك محال)، والإشارة إلىٰ[1] كونه حادثا ونظمه هكذا

لو ماثل شيئا منها لكان حادثا، وكونه حادثا محال، ينتج: مماثلته لشيء منها محال.

وعلىٰ هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة في المتن إشارة إلىٰ قياس استثنائي كما ادعاه بعضهم.

قوله (لو ماثل شيئا منها) أي بأن كان من جنس الأجرام أو الأعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول في جهة للجرم وكالتقييد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر.

قوله (لكان حادثا مثلها) أي لما علم من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث.

(1) ساقط في أ.

وَذلِكَ مُحَالٌ لِمَا عَرَفْتَ قَبْلُ مِنْ وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَىٰ وَبَقَائِهِ. (ش) لا شك أن كل مثلين لا بد أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويستحيل عليه ما استحال عليه، ويجوز له ما جاز عليه،.........................

حاشية الدسوقي

إن قلت: اللازم علىٰ مماثلته للحوادث أحد أمرين؛ إما قدم الحادث أو حدوث [م|143ب] القديم، لأن التماثل يقتضي التساوي في الأحكام، فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم علىٰ الخصوص؟ وحاصل الجواب أن قول المصنف **(لو ماثل شيئا منها)** مطلق أريد به المماثلة في الجرمية والعرضية ولوازمهما، ولا شك أن المماثلة بهذا المعنىٰ تستلزم الحدوث علىٰ الخصوص، وبين هذا المراد قوله سابقا **(والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما إلخ)**.

فإن قلت: لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالأعراض ظاهر، وأما لزومه علىٰ تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها فما وجهه؟ قلت: وجهه أن ذلك الغرض إن كان عائدا عليه تعالىٰ ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث إذ لا يوجد الغرض إلا بعد الفعل، وإن كان عائدا علىٰ عباده لزم افتقاره لواسطة في إيصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث.

قوله (لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالىٰ وبقائه) اعترض بأنه لا حاجة لقوله **(وبقائه)** لأن وجوب القدم هو المبطل للحدوث، وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه، وإنما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجود القدم.

وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث إنما هو لكونه واجب الوجود، ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء، فلما لاحظ ما قلناه جمع بينهما وإلا كان يقتصر علىٰ وجوب القدم.

قوله (لا شك إلخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالي في شرطية هذا القياس وهي **قوله (لو ماثل شيئا منها لكان حادثا)**.

وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوىٰ الله يجب له الحدوث، فلو ماثل تعالىٰ شيئا مما سواه لوجب له جَلَّ وَعَلَا من الحدوث - تعالىٰ عن ذلك - ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالىٰ وبقائه سبحانه. وبالجملة لو ماثل تعالىٰ شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث، وذلك جمع بين متنافيين ضرورة..........................

حاشية الدسوقي

قوله (**قد عرفت بالبرهان القاطع**) النعت للكشف لأن البرهان لا يكون إلا كذلك، ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمي والعرضي والإجماع علىٰ حدوث الزائد عليهما إن قدر زائد كما مر، ويحتمل أن يريد ما عدا الإجماع لأن الإجماع دليل لا برهان وإن كان قطعيا في السمعيات فيما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة.

قوله (**بالجملة**) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل.

واعلم أنه أولا أبطل مماثلته للحوادث [أ|111ب] بإبطال حدوثه ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك في قوله (**بالجملة**)، فقوله (**وبالجملة**) استدلال ثان وليس إجمالا لما فصله أولا. إذا علمت ذلك فالتعبير بقوله (**وبالجملة إلخ**) فيه شيء لأنه يقتضي أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله إجمالا وليس كذلك.

قوله (**لألوهيته**) أي المتفق عليها.





بُرْهَانُ وُجُوبِ قِيَامِهِ بِنَفْسِهِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وَجُوبِ قِيَامِهِ تَعَالَىٰ بِنَفْسِهِ فَلأَنَّهُ تَعَالَىٰ لَوِ احْتَاجَ إِلَىٰ مَحَلٍ لَكَانَ صِفَةً، وَالصِّفَةُ لاَ تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المَعَانِي، وَلاَ المَعْنَوِيَّةِ، ....

حاشية الدسوقي

مبحث برهان قيامه تعالى بنفسه

قوله **(وأما برهان وجوب قيامه** [م|144] **تعالىٰ بنفسه)** قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين؛ الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص، فذكر المصنف برهانا لكل واحد، فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله **(فلأنه لو احتاج إلخ)** وهذا البرهان إشارة إلىٰ قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله **(والصفة إلخ)** مقامها، ونظم القياس هكذا:

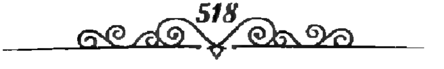
لو احتاج إلىٰ محل أي ذات لكان صفة، لكن كونه صفة باطل، فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب.

ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أنه لا يحتاج إلىٰ ذوات يقوم بها إلا الصفات، ودليل الاستثنائية المطوية في المصنف القائلة: لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله **(والصفة إلخ)**.

وحاصله قياس اقتراني من الشكل الثاني ونظمه:

الصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما في الشارح، ومولانا عَزَّوَجَلَّ متصف[1] بصفات المعاني والمعنوية للبراهين الدالة علىٰ ذلك، ينتج الصفة ليست مولانا

(1) في م: يتصف.



وَمَوْلَانَا عَزَّوَجَلَّ يَجِب اتِّصَافُهُ بِهِمَا فَلَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَو احْتَاجَ إِلَىٰ مُخَصِّصٍ لكَانَ حَادِثًا،......

حاشية الدسوقي

وتنعكس النتيجة لقولنا: مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة، فصحت الاستثنائية القائلة: كونه صفة باطل فقول المصنف (ليس بصفة) هو عكس نتيجة القياس الثاني الذي ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الأول.

فإن قلت: إن كبرىٰ الشكل الثاني يجب أن تكون كلية وما هنا ليس كذلك. قلت: قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية.

وقوله (ومولانا يجب اتصافه بهما) شخصية فهي في قوة الكلية من حيث إن المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية، وما ذكرناه من أن الدليل الثاني المستدل به علىٰ الاستثنائية المطوية قياس اقتراني هو ظاهر المصنف، وإن شئت جعلته استثنائيا وهو ما سلكه الشارح ونظم الكلام هكذا:

> لو احتاج لمحل لكان صفة، لكن كونه صفة باطل إذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل، فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه [م|144ب] عن المحل وهو المطلوب.

قوله (فلأنه لو احتاج إلىٰ مخصص إلخ) هذا دليل للجزء الثاني من جزئي معنىٰ القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أي عن الفاعل الذي يخصصه بالوجود بدلا عن العدم، وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا:

> لو احتاج إلىٰ مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لا يحتاج إلىٰ مخصص إلا الحادث إذ يحتاج له في ترجيح أحد طرفي ما يقبله من الممكنات المتقابلة علىٰ الآخر، لكن كونه حادثا باطل لأنه قد قام البرهان علىٰ وجوب قدمه وبقائه، وإذا بطل كونه حادثا وهو التالي بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص، وإذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو [أ|112] المطلوب.

كَيْفَ وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَىٰ وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَىٰ وَبقَائِهِ. (ش) تقدم أن قيامه تعالىٰ بنفسه عبارة عن استغنائه جَلَّ وَعَلَا عن المحل والمخصص. أما برهان وجوب استغنائه عن المحل أي عن ذات يقوم بها فهو أنه لو احتاج تعالىٰ إلىٰ ذات أخرىٰ يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات

حاشية الدسوقي

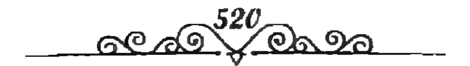
وقوله (كيف) استفهام إنكاري بمعنىٰ النفي، وفي الكلام حذف أي كيف يكون حادثا أي لا يصح أن يكون حادثا، وهذا إشارة إلىٰ الاستثنائية. وقوله (**وقد قام البرهان إلخ**) بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التي أشار إليها بقوله (كيف)، والواو في قوله (**كيف وقد قام البرهان**)[1] للتعليل. قوله (**فلأنه لو احتاج إلىٰ محل**) إنما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره: فلأنه لو قام بمحل نظرا إلىٰ أن القيام بالنفس معناه الاستغناء، والذي يقابل الاستغناء في العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل، والقيام بالمحل وإن كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح في المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به. نعم عبارة الغير أظهر في المقصود الذي هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أي مكان، واحتياج الصفة لذات وإن كان اللازم وهو قوله (**لكان صفة**) يعني أن المراد بالمحل الذات لا المكان.

واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل: إنه عبارة عن تبعيته له في التحيز، فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية، وأنت خبير بأن هذا لا يصدق إلا علىٰ أوصاف الجرم، وأما أوصاف الباري فمقتضاه أنه لا يقال: إنها قائمة به تعالىٰ ولا يقال: إنها قائمة بمحل، واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أي التبعية في التحيز معنىٰ قيام الصفة بالموصوف [م145أ] بل نقول: معنىٰ قيام الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به، وهو بهذا المعنىٰ لا يختص بالمتحيز فيشمل صفات الباري[2].

---

(1) في م: وقد عرفت.

(2) لم أقف عليه.



إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها، ومولانا عَزَّوَجَلَّ يستحيل أن يكون صفة حتىٰ يحتاج إلىٰ محل يقوم به، إذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم الخ، ولا بالصفات المعنوية وهي كونه تعالىٰ قادرا ومريدا وعالما الخ، لأن الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لأن النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعاني،.........

حاشية الدسوقي

فإن قلت: كما أن المولىٰ منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه، فهلا أقام برهانا علىٰ استغنائه عن المكان كما أقام برهانا علىٰ استغنائه عن الذات التي يقوم بها؟ قلت: استغنىٰ عن إقامة البرهان علىٰ استغنائه عن المكان لدخوله في المخالفة للحوادث.

فإن قلت: قد سبق في المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض، فلأي شيء ذكر هنا أنه ليس محتاجا إلىٰ محل بأن يكون صفة؟ قلت: الأعراض حادثة، والمخالفة للحوادث تدل علىٰ تنزهه عنها، والقيام بالنفس يدل علىٰ أنه لا يكون صفة قديمة.

قوله (**إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها**) بيان الملازمة بين المقدم والتالي في قوله (**لو احتاج إلىٰ محل لكان صفة**). قوله (**ومولانا عَزَّوَجَلَّ يستحيل أن يكون صفة**) في قوة الاستثنائية.

قوله (**حتىٰ يحتاج**) أي بحيث يحتاج إلخ، فحتىٰ للتفريع بمعنىٰ الفاء وهو تفريع علىٰ المنفي. قوله (**إذ لو كان صفة إلخ**) أشار به إلىٰ أن دليل الاستثنائية قياس استثنائي وقد تقدم تقريره، والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا إشارة إلىٰ صحة الاستدلال علىٰ تلك الاستثنائية بكل منهما. قوله (**لأن الصفة إلخ**) علة لقوله (**لو كان صفة لزم إلخ**). وقوله (**لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية**) أي وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق الصلوحي بالممكنات.

قوله (**لأن النفسية إلخ**) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية، أي وإنما قيدنا بذلك لأن النفسية إلخ. قوله (**إذ لو قبلت إلخ**) علة لقوله (**الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية**).

قوله (**لأن النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعاني**) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز، وأما اتصاف المعاني بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء [112/ب] وبالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية.

إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى التي قامت بها وهلم جرا، إذ القبول نفسي، ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: إن بنينا على قول من ينفي الأحوال فلا حال أصلا لا معنوية [م145ب] ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما، وإن بنينا على قول من يثبتها فالفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال، فكان الظاهر جواز اتصاف المعاني بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية.

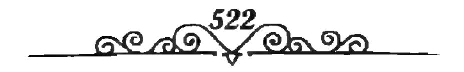
وأجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني، وإذا لم يجز اتصاف المعاني بالمعاني لم يكن اتصافها بالمعنوية: وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فإنها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعاني، ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعاني المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور. قوله (**إذ لو قبلت إلخ**) علة لقوله (**الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية**)

قوله (**لزم أن لا تعرى عنها**) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت [صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة][1] قدرة أخرى مثلها، أو ضدها كالعجز، أو خلافها، وهكذا الصفة الأخرى التي قامت بها وهلم جرا، فيلزم التسلسل وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله (**لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية**) كأنه قال: لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل، وقول الشارح (**لزم أن لا**[2] **تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها**) صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها، وفي نسخة عنها أو عن ضدها، وهذه النسخة فيها حذف، والأصل: عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها.

قوله (**إذ القبول**) أي للمثل أو الضد أو الخلاف نفسي، وهذه علة لقوله (**ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى**).

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.



فلا بد أن يتحد بين المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل ودخول ما لانهاية له من الصفات في الوجود وهو محال، فإن الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها، أعنى صفات المعاني والمعنوية، ومولانا عَزَّوَجَلَّ قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعاني والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفة بالصفات المرتفعة..........

حاشية الدسوقي

قوله (**وهو محال**) أي قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل.

والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، ووجه الملازمة أنه لو[1] اتصف بالمعاني أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة، وهذا معنى قول الشارح ... (فإذن لا يقبل إلخ).قوله (لما يلزم عليه من التسلسل) أي وهو محال.قوله (ودخول ما لا نهاية له إلخ) عطف على (التسلسل) عطف لازم لأن التسلسل ترتيب أمور لا نهاية لها ويلزم ذلك دخول ما لا نهاية له في الوجود، وأراد بما لا نهاية له الداخل في الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ما أسلفه. أما السلبية فلا وجود لها في الخارج، فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له في الوجود، وأما النفسية فلأنها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها.قوله (ومولانا .... عَزَّوَجَلَّ قام البرهان إلخ) هذا إشارة إلى استثنائية القياس الثاني القائل:

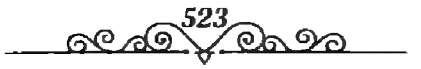
لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، لكن التالي باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما،

وحاصل ما ذكره الشارح قياسان استثنائيان؛

الأول لو احتاج لمحل لكان صفة، لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم،

****

(1) ساقط في م.





> والثاني لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعاني والمعنوية، لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة،

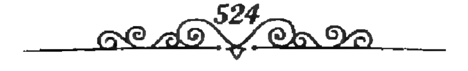
وقول الشارح [م|146أ] (فيلزم أن يكون ذاتا عليه) هذا لازم لنتيجة القياس الأول القائل: لو احتاج لمحل لكان صفة، لكن كونه صفة باطل، فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذات لا صفة.

بقي شيء آخر وهو أن التسلسل إنما يكون محالا في الحوادث لا في القديم، والمولىٰ علىٰ تقدير كونه صفة وقام منها صفات وهكذا فهي صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها، والحاصل أن الدليل وإن تم في منع قيام المعنىٰ الحادث بمثله لا يتم في قيام المعنىٰ القديم بمثله، فالأولىٰ في بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أي قيام المعنىٰ بالمعنىٰ أن يقال: فلو قام المعنىٰ بالمعنىٰ فإما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا، والأقسام الثلاثة باطلة، أما الأول فلأن الضدين متنافيان لأنفسهما، فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه، فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والإرادة كراهة وهو محال، وأما الثاني فلأنه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة [أ|113أ] حيا والبياض أبيض لأن المثل الثاني يوجب للأول حكمه، ولا شك أن هذا محال، وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لأن المثلين متساويان في الحقيقة وليس كون أحدهما والآخر حالا بالأولىٰ من العكس، وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض، فيلزم عموم الجواز في كل مخالف، فيلزم[1] السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان، وإذا تبين بطلان قيام المعنىٰ بالمعنىٰ لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنىٰ لاستلزام المعنوية للمعنىٰ، ولا كذلك الحال النفسية إذا ليست حالا معللة بأمر زائد علىٰ الذات.

---

(1) في م: فيقوم.

(2) ساقط في م.



وليس هو في نفسه سبحانه صفة لغيره، -تعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا-. وأما برهان وجوب استغنائه تعالىٰ عن المخصص أي الفاعل، فهو أنه لو احتاج إلىٰ الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنىٰ المطلق لمولانا جلا وعزّ عن كل ما سواه وهو معنىٰ قيامه تعالىٰ بنفسه ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فتبين بهذين البرهانين**) أي برهان وجوب مخالفته للحوادث وبرهان وجوب قيامه بنفسه. قوله (**وهو معنىٰ قيامه تعالىٰ بنفسه**) المناسب لقوله (**فتبين بهذين البرهانين**) أن يقول: وهو معنىٰ مخالفته للحوادث [م|146ب] وقيامه بنفسه لأن الغنىٰ المطلق يغني[1] الصفتين لا الثانية فقط، وإنما معناها الغنىٰ عن المحل والمخصص، وأما الغنىٰ عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنىٰ الأول»[2] انتهىٰ يس.

وذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل [وبرهان استغنائه عن][3] المخصص، وأن المراد بالغنىٰ المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنىٰ الجوهر، فإنه مقيد بالمحل، وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ما قاله الشيخ يس أولىٰ فتأمل.



(1) في م: معنىٰ.

(2) لم أقف عليه.

(3) في م: و.



بُرْهَانُ وُجُوبِ الوَحْدَانِيَّةِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لَهُ تَعَالَىٰ فَلأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا لَزِمَ أَنْ لا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْعَالَمِ لِلُزُومِ عَجْزِهِ حِينَئِذٍ........................

حاشية الدسوقي

مبحث برهان الوحدانية

قوله (فلأنه لو لم يكن واحدا إلخ) هذا إشارة إلىٰ قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها [استثنىٰ فيها نقيض التالي فينتج نقيض المقدم][1]. وقوله (للزوم عجزه) إشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالي في الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا:

لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة، فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب.

ثم إن الوحدانية تشتمل علىٰ ثلاثة أوجه:

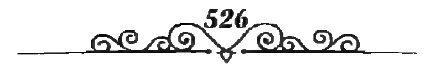
1. وحدانية الذات،
2. ووحدانية الصفات،
3. ووحدانية الأفعال،

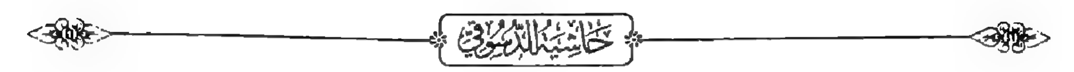
وكل من الوجهين الأولين ينقسم إلىٰ قسمين؛

- فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالىٰ وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرىٰ قديمة لها من صفات الألوهية ما لذات مولانا،

---

(1) ساقط في م.





حاشية الدسوقي

- ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وإرادتين إلىٰ آخر الصفات السبع وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة.

إذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف إنما يصلح بحسب ظاهره لإثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنىٰ نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته ولإثبات الوحدة في الأفعال لكنه عند التأمل [أ|113ب] تجده صالحا لإثبات الأمور الخمسة: الوحدة في الذات والصفات(1) اتصالا وانفصالا والوحدة في الأفعال(2) بأن يقال: قوله (لو لم يكن واحدا) أي بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء، أو كان لها نظير، أو كانت صفاته متعددة، أو اتصفت ذات بمثل صفاتها، أو كان ثم موجد سواها لزم أن لا يوجد شيء من العالم. فقد استدل المصنف علىٰ ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وإنما جمعهن بدليل واحد ولم يفعل ذلك في القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم علىٰ نفيه نفي الحوادث، فلما كان اللازم [م|147أ] هنا واحدا اكتفىٰ بدليل واحد لأنه يعمها، وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازما لنفي الآخر، فلذلك عدد الدليل،

وبيان إجراء(3) الدليل فيما إذا تعددت الذات اتصالا أن تقول: لو تركبت ذاته من أجزاء فإما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة ما بعدها بكل جزء، أو بالبعض، أو بالمجموع، والكل باطل.

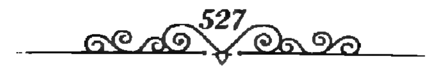
أما الأول فلأن كل جزء يكون إلها فيأتي التمانع الآتي للشارح في تعدد الإلهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث،

---

(1) في م: وفي الصفات.

(2) أي الوحدة في الذات اتصالا، الوحدة في الذات انفصالا، الوحدة في الصفات اتصالا، الوحدة في الصفات انفصالا، الوحدة في الأفعال.

(3) في م: أجزاء.

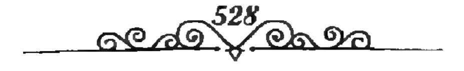


حاشية الدسوقي

وأما الثاني وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض، وحينئذ فلا تقوم بها، وذلك يستلزم عجز جميعها وهو يؤدي لنفي الحوادث، وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفات من أوصاف الألوهية، ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والإرادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء، وعجز كل جزء على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء، وذلك يؤدي لعدم الحوادث، وأيضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات وهو محال، وأما إجراؤه[1] فيما إذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشارح كما تصدى لبيان أجزائه فيما إذا كان له شريك من الحوادث في فعل من الأفعال، وأما إجراؤه فما إذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون الحادث صفة تماثل صفته تعالى، فلأنه إذا نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه، وإذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات إذ لا فرق وذلك يؤدي إلى عدم الحوادث.

إن قلت: اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفي ما تتعلق به لا نفي العالم كله كما جعله المصنف لازما. قلت: بل اللازم نفي العالم كله وذلك لأنه إذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لأن ما جاز على المثل جاز على مماثله، وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار إليه في الشرح بقوله (**وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وإرادته**)، وحينئذ فلو تعددت لزم العجز، فلا يوجد شيء من الحوادث، فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل [م|147ب]

(1) في م: أجزاء.



(ش) يعني أنه لو كان له تعالىٰ مماثل في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث والتالي معلوم البطلان بالضرورة، وبيان لزوم ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالىٰ وإرادته لجميع الممكنات، فلو كان ثم موجود له من القدرة علىٰ إيجاد ممكن ما مثل مولانا عَزَّوَجَلَّ لزم عند تعلق تينك القدرتين بإيجاد ذلك الممكن........

حاشية الدسوقي

وإن كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الأفعال فقط إلا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال، وأن وجه [114/أ] جريانه في وحدة الذات انفصالا وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح، وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا كما قدمنا بيانه لك، وبهذا تعرف أن قول الشارح (فلو كان ثم موجد إلخ) راعىٰ فيه ظاهر المتن.

وقوله بعد: (فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله) نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل، فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام. قوله (في ألوهيته) أي في كونه إلها، ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الألوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر، أو بذات غير ذاته، أو تعدد صفات الألوهية كقدرتين وإرادتين لا علمين إذ لا يتأتىٰ التمانع فيهما، أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل علىٰ ذلك قول الشارح في آخر الكلام، فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله.

قوله (والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث. قوله (معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة. قوله (علىٰ إيجاد إلخ) أراد بالإيجاد الوجود لأن القدرة إنما تتعلق به لا بالإيجاد لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود. قوله (لزم عند تعلق تينك القدرتين إلخ) هذا إشارة إلىٰ برهان التوارد، وإيضاحه أنهما إذا قصدا إيجاد صدور معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين، وإن كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الإله، والمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للإلهين المفروضين علىٰ السوية من غير رجحان،

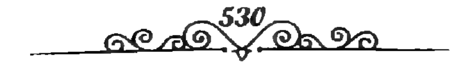
أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين وذلك لا يعقل، فإنه لا بد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الإيجاد. وإذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها، والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة. وإذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى. ....

حاشية الدسوقي

ولزم العجز أيضا لا يقال: يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لأنا نقول: الأول باطل للزوم عجزهما لأن الفرض أنهما قصدا إلى إيجاده، فإذا لم يوجد لزم[1] عجزهما، وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة العامة.

قوله **(بين مؤثرين)** أي مستقل كل منهما بالإيجاد[2]. قوله **(لما يلزم عليه من رجوع إلخ)** أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران إذا كان الممكن الذي تعلقت [م/148أ] به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد، وكذا إن كان مركبا وكل ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى وإن كان غيره لزم عجزهما. قوله **(وذلك لا يعقل)** ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا. قوله **(كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى)** أشار بهذا إلى برهان التمانع ويقال له: برهان التطارد، وتقريره أنه: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع، كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدين إن نفذ مرادهما، وعجز أحد الإلهين إن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر، وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة،

(1) ساقط في أ.
(2) في م: بإيجاده.



فتعين وجوب وحدانية مولانا عَزَّوَجَلَّ في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله. وبهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا عَزَّوَجَلَّ بلا واسطة، وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا عَزَّوَجَلَّ ....

حاشية الدسوقي

فما أدى إليه وهو تعدد الإله باطل، وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] وهو دليل قطعي لا اقناعي خلافا للسعد حيث قال: «إنه اقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما، وأما لو قلنا: إن المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا»[2]. قوله (وبهذا) الإشارة راجعة لوجوب [أ|114ب] وحدانية الأفعال، ويحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع، وتقريره:

أن قدرة الله عامة التعليق بكل ممكن، فلو كان مقدور ما للعبد على وجه التأثير للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق[3]، فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته، فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل ويلزم عليه العجز إن وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لأنه حيث كانت القدرة عامة، ووقع شيء مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها.

قوله (لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم ومعه غيره، والمراد بالغير الإحياء مطلقا كانوا عقلاء أو غيرهم، وقيد الأفعال بالاختيارية لأنها هي التي وقع فيها خلاف أهل الضلال كحركة البطش، وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلا خلاف أنها مخلوقة لله.

قوله (وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض) أي في[4] وصف وجودي.

---

(1) الأنبياء: 22.

(2) التفتازاني، شرح المقاصد، 1/ 157.

(3) ساقط في م.

(4) ساقط في م.

تقارن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلا، وإنما أجرىٰ الله تعالىٰ العادة أن يخلق عند تلك القدرة، لا بها، ما شاء من الأفعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في وجوب التكليف، وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمىٰ في الاصطلاح، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (**تقارن تلك الأفعال**) أي لا سابقة عليها وإلا لزم [م148/ب] وقوع الفعل بلا قدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الأعراض وهذا مذهب الأشعري وإمام الحرمين ومن تبعهما، واعترض بأنه لا نزاع في جواز تعدد الأمثال عقب الزوال فلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه(1).

وأجيب [بأنه إنما ندعي](2) لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، فإن جعلت المثل المتجدد المقارن فقد يلزم أن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة، ومذهب المعتزلة أنه لا يجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان فلو لم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز. وأجيب بأن صحة التكليف منوط بالقدرة بمعنىٰ سلامة الآلات والأسباب [والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق علىٰ العرض المقارن للفعل تطلق علىٰ القدرة بالمعنىٰ المذكور وهو سلامة الآلات والأسباب](3).

قوله (**وتتعلق بها**) أي تعلق مقارنة فقط لا تعلق تأثير. قوله (**عند تلك القدرة**) أي عند وجودها. وقوله (**ما شاء**) مفعول يخلق. قوله (**وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في التكلف**) المراد بالوجود إمكانه لا(4) الوقوع بالفعل لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات. قوله (**والتعلق**) عطف تفسير.

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: بأنا إنما ندعي.

(3) ساقط في أ.

(4) ساقط في أ.

وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد.........

حاشية الدسوقي

قوله (في الشرع) عطف تفسير أي المسمى في اصطلاح أهل الشرع. قوله (بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتران، وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدور أعني الحركات [سواء قلنا: إنه اختراع أو لا][1]، لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أي إنه لأجلهما سميت الحركة كسبا، فإطلاق الكسب على الاقتران من إطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الأصل، ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية.

والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور، وقيل: إنه صرف العبد[2] قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله للفعل عقب ذلك خلق، فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب. إذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح (المسمى في الاصطلاح) مراده اصطلاح الأشعري ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين.

قوله (وبحسبه) أي وبحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد، أي [م|149أ] كما أنها [أ|115أ] تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في إيجاد الله الفعل بالقدرة[3] عليه. ثم إن العبد مختار بحسب الظاهر وإلا فمآله للجبر لأن اختياره بخلق الله، فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور في سورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين: إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين: إنه مجبور ظاهرا وباطنا.

---

(1) ساقط في م.

(2) في م: خلق.

(3) في م: والقدرة.

كقوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[1]. وأما الاختراع والإيجاد فهو من خواص مولانا عَزَّوَجَلَّ لا يشاركه فيه شيء سواه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، ويسمىٰ العبد عند خلق الله تعالىٰ فيه هذه القدرة والمقارنة للفعل مختارا، وعندما يخلق تعالىٰ فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش مثلا، وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلمها ...

حاشية الدسوقي

قوله (﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[2]) عبر بـ(لها) في الحسنات لانتفاعها بها وبـ(عليها) في السيئات لتضررها بها، وعبر في الأول بكسبت وفي الثاني باكتسبت لأن الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب إليه وأمّارة به كانت في تحصيله أعجل وأجدر[3]، فلذا وصفت بما له دلالة علىٰ المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب ولما لم يكن في باب الخير كذلك لفتورها في تحصيله وصفت بما لا دلالة له علىٰ الاعتمال والتصرف وهو الكسب. قوله (**وأما الاختراع والإيجاد**) عطف الإيجاد علىٰ الاختراع عطف مرادف و«ال» في الإيجاد عوض عن المضاف إليه أي وأما إيجاد الأفعال والذوات واختراعها. قوله (**من خواص مولانا**) أي ولذا قال الأشعري: «إن القدرة علىٰ الاختراع أخص أوصاف الباري»[4] أي إنها صفة خاصة به لا تكون لغيره وليس مراد أنها خاصة[5] للذات بمعنىٰ أنها صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها لأنها عنده صفة معنىٰ والنفسية ليست كذلك. قوله (**مختارا**) أي لأن وجود الفعل مقارنا للقدرة تدل علىٰ أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادي لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين. قوله (**وعند ما يخلق تعالىٰ فيه الفعل مجردا**) عطف علىٰ قوله (**عند خلق الله فيه القدرة**). وقوله (**مجبورا**) عطف علىٰ قوله (**مختارا**) فهو من العطف علىٰ معمولي عامل واحد وذلك جائز انتهىٰ يس. قوله (**لما يوجد في محلها**) أي للفعل الذي يوجد في محلها أي يقوم به[6] قيام العرض بالجوهر.

---

(1) البقرة: 286. (2) البقرة: 286. (3) في م: وأجد.

(4) السنوسي، شرح العقيدة الكبرىٰ المسماة عمدة أهل التوفيق، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، 194؛ السنوسي، شرح السنوسية الكبرىٰ، 196؛ الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، 100.

(5) ساقط في م. (6) ساقط في أ.

تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا، وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر، وإدراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل كما أن الشرع جاء بإثبات الحالتين وتفضل بإسقاط التكليف في الحالة الثانية وهي حالة الجبر دون الأولى، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]، أي إلا ما في طاقتها بحسب العادة.........



قوله (**تيسره**) الفعل الذي يوجد في محلها. وقوله (**بحسب العادة**) متعلق بتيسره.

وقوله (**فعلا أو تركا معمول لتيسره**) أي تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أي بحسب الظاهر والمشاهدة، والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون في وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر.

واعلم أن حسب إن خلت عن الجار سكنت سينها نحو: حسبك الله[2] وإن دخل [م|149ب] عليها الجار فتحت سينها نحو: بحسب المعنى ما لم يكن الجار زائدا وإلا سكنت نحو بحسبك درهم.

قوله (**وعدم تلك القدرة**) أي وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها.

قوله (**عدم التيسر**) أي عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس في وسع العبد[3] وطاقته. قوله (**بين هاتين الحالتين**) أي حالة الجبر وحالة المقارنة التي هي حالة الاختيار.

قوله (**ضروري لكل عاقل**) أي فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها.

قوله (**كان الشرع جاء إلخ**) إما أن يرجع لقوله (**وعلامة مقارنة**) وإما إلى قوله (**وإدراك الفرق إلخ**) وهو أقرب. قوله (**إلا وسعها**) أي إلا مما في وسعها [أ|115ب] أي إلا بالفعل الذي في وسعها وطاقتها اختراعه[4]. قوله (**أي إلا ما في وسعها**) أي إلا بما في طاقتها.

قوله (**بحسب العادة**) أي بحسب الظاهر والمشاهدة.

---

(1) البقرة: 286.

(2) ساقط في م.

(3) في م: الشخص.

(4) زيادة في م.

وأما بحسب العقل ونفس الأمر فليس في وسعها أي طاقتها اختراع شيء ما. وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الأفعال كلها وأنه لا قدرة تقارن شيئا منها عموما ولا شك أنهم في هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وأما بحسب العقل**) أي وأما بحسب ما يدركه العقل أي[1] إذا نظر نظرا صحيحا.

وقوله (**ونفس الأمر**) قيل: المراد به علم الله، وقيل: اللوح المحفوظ، وقيل: نفس الأمر، معناه نفس الشيء بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، والأمر بمعنى الشيء فقولك: هذا الشيء موجود في نفس الأمر إظهار في محل الإضمار أي موجود في نفسه.

قوله (**وبهذا**) أي بما ذكرناه أن الفعل إذا كان في وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه، وكان مختارا له وإن لم يكن في وسعه لم تكن قدرته مقارنة له.

قوله (**مذهب الجبرية**) بفتح الباء والتسكين لحن ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا في السكتاني[2] عن القاموس[3]، وقرر شيخنا أن الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية.

قوله (**ولا شك أنهم في هذه المقالة مبتدعة**) أي لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لأنهم قد نفوا محل التكليف الذي أثبتته السنة وهو ما في وسع المكلف. قوله (**بله**) أي مغفلون لا يفهمون الحجة فاندفع ما يقال: إن البله الحمق والأحمق لا يحكم عليه بأنه مبتدع لعدم تكليفه، وحاصل الدفع أن البله يطلق في اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا ومنها الحمق وهو غير مراد.

---

(1) ساقط في م.

(2) قوله (مذهب الجبرية) .أقول: «الجَبَرِيَّةُ بفتح الباء، والتسكينُ لحنٌ. وقيل: بالسكون والتحريك للازدواج» قاله في القاموس. السكتاني، الحاشية، 407.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1/ 460.

وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الأمة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الأفعال على حسب إرادة العبد، ولا شك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالىٰ غيره، ....

حاشية الدسوقي

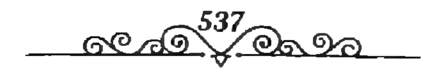
(**بطلان مذهب القدرية**) أي نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفي كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل: لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد لأنهم يقولون: العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولىٰ يخلق الخير فقط، وفيه أن مقتضىٰ القياس أن يقال لهم حينئذ قُدرية -بضم القاف- مع أن الشائع [م|150أ] فتحها إلا أن يقال: إن فتح القاف من تغييرات النسب. قوله (**مجوس هذه الأمة**) بهذا سماهم الشارع ﷺ حيث قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»(1) ذكره في الجامع الصغير، ووجهه أنهم أثبتوا فاعلين؛ فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس إلهين؛ النور إله الخير والظلمة إله الشر، وتسميتهم مجوسا علىٰ طريق التشبيه تنبيها علىٰ سوء مقالتهم، ولا يلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لأن الإشراك هو إثبات الشريك في ألوهيته بمعنىٰ وجوب الوجود كما للمجوس(2) أو استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام والأوثان، والقدرية لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالىٰ لافتقارها للآلآت التي هي بخلق الله تعالىٰ.

قوله (**ولا شك أنهم مبتدعة**) أي لأنهم خالفوا إجماع سلف الأمة قبل ظهور البدع علىٰ أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. قوله (**أشركوا مع الله غيره**) أي إنهم في معنىٰ المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لإثباتهم شركة العبد لله في الفعل،

---

(1) رواه أبو داود في سننه، ولفظه: حَدَّثَنَا مُوسَىٰ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي بِمِنًىٰ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ: إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ». السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية- د.ت)، حديث رقم: 4691، 4/ 222.

(2) في م: كالمجوس.



فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين..........



وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الإشراك حقيقة إثبات الشريك في استحقاق العبودية أي في [أ|116أ] وجوب الوجود، والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك، قد بالغ علماء ما وراء النهر في ذمهم حيث قالوا: «المجوس أسعد حالا من المعتزلة لأنهم أثبتوا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى»[1] والمصنف تابع لهم في المبالغة وإلا فهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت.

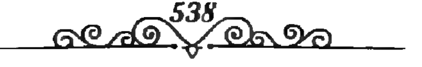
قوله (فتحقق مذهب أهل السنة إلخ) يقرأ بصيغة المبني للمفعول وبصيغة الأمر وهو أولى[2]، انتهى يس. وقوله (مذهب أهل السنة) أي الصحيح من مذهبهم لأن لهم أقوالا آخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال (ولا تصغ بأذنيك إلخ)، وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل إن كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له مكلفا به ولا تأثير لقدرته فيه، وإنما لها فيه مجرد المقارنة وإن كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به،

ومذهب الجبرية أن الأفعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيئا منها،

ومذهب المعتزلة أن الفعل إن كان ليس في وسع العبد فهو مجبور عليه وصادر بقدرة الله، وإن كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب إرادته، والأول غير [م|150ب] مكلف به [دون الثاني، فإنه مكلف به][3].

إن قلت: الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها. قلت: الجبر المحظور هو الحسي وهو التكليف بما ليس في وسعه، وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر لأنه محض الإيمان.

(1) التفتازاني، شرح العقيدة النسفية، 67.
(2) لم أقف عليه.
(3) ساقط في م.



خرج ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾[1] بين قوم أفرطوا وهم الجبرية وبين قوم فرطوا وهم القدرية، وكما أن هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الأفعال كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها، بل الله تعالىٰ أجرىٰ العادة اختيارا منه عَزَّوَجَلَّ بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها، وقس علىٰ هذا ما يوجد من القطع عند السكين والألم عند الجوع والشبع عند الطعام، ....

حاشية الدسوقي

قوله (﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ﴾[2]) الفرث أحسن من الدم وكلاهما قبيح، والذي بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لأنهم أضافوا الإيجاد لغير الله، والذي بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لأنه أخف من كلام المعتزلة لأنهم أضافوا جميع الأفعال لله هكذا[3] قرر، والصواب العكس لأن من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا. قوله (لبنا) حال من فاعل خرج. قوله (قوم أفرطوا إلخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الإفراط الذي هو مجاوزة الحد، والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لإمكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين، فنسبهم إلىٰ التفريط الذي هو التقصير.

والحاصل أن الجبر هو الحق فمدعيه ظافر بالدليل، فمن زاد عليه حتىٰ نفىٰ الكسب نسب إلىٰ الإفراط، والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا، فلذا نسبهم إلىٰ التفريط.

قوله (عند الطعام) أي عند أكل الطعام، ففيه حذف مضاف.

---

(1) النحل: 66.

(2) النحل: 66.

(3) ساقط في أ.

والري والنبات عند الماء، والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما، والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما، وبرد الماء السخن عند الصب الماء البارد فيه، وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالىٰ بلا واسطة ألبتة، وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها. وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما، بل جميعها مخلوق لمولانا عَزَّوَجَلَّ ومفتقر إليه أشد الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة، فبهذا شهد البرهان العقلي ودلّ عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع، ولا تصغ بأذنيك لما ينقله بعض من أولع بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك، فشدّ يدك علىٰ ما ذكرناه وهو الحق الذي لا شك فيه، ولا يصح غيره واقطع تشوفك إلىٰ سماع الباطل تعش سعيدا وتمت إن شاء الله تعالىٰ طيبا رشيدا والله المستعان. ....

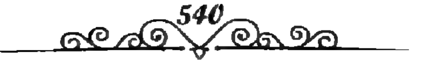
حاشية الدسوقي

قوله (ولا تصغ بأذنيك إلخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة؛ الأول قول القاضي أبو بكر الباقلاني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا، وأما ذات الحركة فبقدرة الله ويقول: إن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعني كونه صلاة مثلا أمر ثبوتي كغيره من الأحوال. القول الثاني قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه [أ|116ب] صلاة أو غصبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضي لأن الأستاذ لا يقول بثبوت الأحوال بل بعدمها. القول الثالث [م|151أ] قول الإمام الحرمين في آخر أمره بتأثير قدرة العبد في ذات الفعل لكن علىٰ وفق مشيئة الرب وإرادته، وهذه الأقوال غير صحيحة لمخالفتها لإجماع السلف الصالح. فإن قلت: كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الإجماع؟ قلت: قال في شرح الكبرىٰ: «ولا يصح نسبتها لهم بل هي مكذوبة عنهم، ولئن صحت فإنما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جر إليها الجدل»[1].

قوله (بنقل الغث) أي الرديء والسمين أي الجيد.

---

(1) السنوسي، شرح الكبرىٰ، 285.



بَرَاهِيْنُ صِفَاتِ المَعَانِي السَّبْعَةِ العَقْلِيَّةِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجوبِ اتِّصَافِهِ تَعالَىٰ بِالْقُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ وَالعِلْمِ وَالحَيَاةِ فَلأَنَّهُ ....

حاشية الدسوقي

مبحث برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة

قوله (وأما برهان وجوب اتصافه تعالىٰ بالقدرة إلخ) هذا شروع منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات اتصافه تعالىٰ بالصفات الثبوتية.

واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان؛

- قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة،
- وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهي السمع والبصر والكلام.

وقد استدل المصنف علىٰ ثبوت كل قسم ببرهان، فاستدل علىٰ ثبوت القسم الأول بهذا البرهان، ثم إن وحوب اتصافه تعالىٰ بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب؛

- وجوب وجودها،
- ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا إذ اتصاف الشيء بالشيء فرع ثبوته له،
- ونفي كل ما يؤدي لحدوث تلك الصفات كنفي عموم تعلقها.

فإن قلت: لا نسلم أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف بها واجب، ألا ترىٰ أن الجرم إذا لم يكن ساكنا في زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا، والحركة في نفسها ممكنة. قلت: هذا ممنوع بل الصفة متىٰ كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا، فعلىٰ تقدير إذا انتفت انتفىٰ الاتصاف بها، ومتىٰ كانت الذات واجبة وجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات [ما دامت الذات][1] لأن الذي يجب الاتصاف به لا يرتفع إلا بارتفاع الذات.

(1) ساقط في أ.

لَوِ انْتَفَىٰ شَيْءٌ مِنْهَا لَمَا وُجِدَ شَيْءٌ مِنَ الحَوَادِثِ.......................

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

قوله (لو انتفىٰ شيء منها إلخ) هذا إشارة إلىٰ قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شيئا مقامها استثنىٰ فيها نقيض التالي فينتج نقيض المقدم ونظم القياس هكذا:

لو انتفىٰ شيء من هذه الصفات الأربعة لما وجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل بالمشاهدة، فبطل المقدم وهو انتفاء شيء من هذه الصفات الأربع، فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها [وهو المطلوب.

وقوله (لو انتفىٰ شيء منها) يعني عن الذات، وانتفاء شيء منها][1] عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالىٰ بها المتضمن [م|151ب] للمطالب الثلاثة السابقة فكأنه قال: لو لم يجب الاتصاف بها أي بأن صح نفيها إما لإمكانها أو لاستحالتها بأن تنفي عن الذات أزلا أو بأن يدعي خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له لأن هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدي للحدوث. قوله (لما وجد شيء من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات. أما الحياة فلأنها شرط عقلا في الاتصاف بالصفات الثلاث، فنفيها عن الذات يستلزم نفي الثلاثة عنها، وأما غيرها من بقية الصفات فلأن تأثير القدرة موقوف علىٰ إرادة ذلك الأثر، وإرادة الأثر موقوفة علىٰ العلم به، فلو انتفىٰ العلم انتفت الإرادة، ولو انتفت الإرادة انتفت القدرة، ولو انتفت القدرة لانتفىٰ سائر المخلوقات، وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فملزومه وهو نفيها كذلك، فينتج أنها ثابتة الذات وهذا حاصل ما ذكره الشارح.

فإن قلت: لا نسلم الملازمة التي [أ|117أ] في الشرطية القائلة: لو انتفىٰ شيء منها لما وجد شيء من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات، ويكون التأثير في الحوادث بالعلة أو بالطبيعة كما تقول الفلاسفة، فإنهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون:

---

(1) ساقط في م.

(ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر وإرادته تعالى ذلك الأثر، موقوفة على العلم به، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة، إذ هي شرط فيها، ....

حاشية الدسوقي

إن الذات مؤثرة في الحوادث بالعلة. قلت: ما ذكره المصنف من الملازمة مبني على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات وبطلان العلة والطبيعة ولم يكترث بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من إبطال كون صانع العالم علة أو طبيعية كما أنه لم يكترث بما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لأن مذهبهم نفي المعاني فلهم أن يقولوا: لا نسلم أنه يلزم من انتفاء شيء من هذه الصفات الأربع انتفاء الحوادث لأن الحوادث مستندة للمعنوية أي أن إيجادها بها ولا شيء من المعاني بموجود.

وحاصل الجواب أن إثبات المعنوية دون المعاني كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة واضح البطلان لمخالفته للغة العرب لأن الاسم إنما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لا من غير قائمة به، ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعاني واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالأول.

هذا واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود الشيء من الحوادث على عدم وجود شيء من هذه الصفات الأربع، وإن كان في الكبرى إنما رتب عدم وجود الشيء من الحوادث على عدم معنوية هذه الأربعة وهي الكون قادرا ومريدا [وعالما وحيا نظرا إلى أن المعاني ملازمة للمعنوية إثباتا ونفيا][1]، وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبت به المعاني الأربعة [م152|أ] ثبتت به معنويتها.

قوله (إذ هي) أي الحياة شرط فيها أي في تلك الصفات، وكون الحياة شرطا في هذه الصفات معلوم في الشاهد بالضرورة، فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لأن[2] الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في أ.

ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل، فإذا وجود حادث أي حادث كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات الأربع، فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث للزوم عجزه حينئذ. وبهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل، إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها. ثم ينقل الكلام إلى أمثالها ويلزم التسلسل وهو محال، فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ووجود المشروط**) أي وهو الصفات الثلاثة هنا. قوله (**بدون شرطه**) أي العقلي وهو الحياة هنا. قوله (**موقوف على اتصاف إلخ**) أي ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم. قوله (**وبهذا تبين إلخ**) الإشارة راجعة لمجموع الدليل، ويصح رجوعها للتالي، وفي الكلام حذف مضاف أي وببطلان هذا التالي يتبين وجوب إلخ. وإن شئت قلت: وبالتالي من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل، وذلك لأنها لو انتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد الشيء من الحوادث لكن عدم وجود الشيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة، ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأمثالها قبلها، ثم ننقل الكلام إلى تلك الأمثال فنقول: إنها من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأمثالها وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد، وإلا فالتسلسل وكلاهما محال، [فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال][1]، فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتي المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث.

قوله (**وعلى هذا التقدير**) أي تقدير حدوثها. وقوله (**تبين**) أي بواسطة التعليل الذي ذكره بعد.

(1) ساقط في م.

وذلك مؤد إلىٰ المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث. وبهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والإرادة إذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار إلىٰ المخصص فتكون حادثة، ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالىٰ وانفراده بالاختراع وإحداثه تعالىٰ لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها. ثم ينقل الكلام إلىٰ تلك الأمثال ويجيء ما قد سبق فقد بان لك بهذا أن البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور: - وجود هذه الصفات، - ووجوب القدم والبقاء لها، - ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها. ....

حاشية الدسوقي

قوله (وذلك مؤد) أي وكون وجود الصفات علىٰ تقدير الحوادث[1] محالا مؤد إلخ [لأنه إذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا، وهذا يؤدي إلىٰ عدم وجود الشيء من الحوادث كما مر][2]. قوله (بهذا تعرف) أي وببطلان التالي وهو وجود الحوادث علىٰ ما مر تعرف إلخ، وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت إلىٰ مخصص فتكون حادثة فتحتاج [أ|117ب] إلىٰ اتصاف الباري محدثها بمثلها وهكذا فيؤدي إلىٰ التسلسل وهو محال فما أدىٰ إليه وهو عدم عموم التعلق محال، فيكون وجود الحوادث المتوقف علىٰ ذلك المحال محالا، فيأتي المحذور وهو عدم [م|152ب] وجود الشيء من الحوادث.

قوله (ويجيء ما سبق) أي من التسلسل وأنه محال، وأن ما أدىٰ إليه من عدم عموم التعلق محال، وأن ذلك المحال يؤدي لعدم وجود الشيء من الحوادث.

قوله (فقد بان لك أن البرهان إلخ) أراد بالبرهان جزأه وهي الاستثنائية التي يعبرون عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستلزام نفي كل واحدة منها نفي[3] ذلك اللازم،

---

(1) في م: الحدوث. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ.

وقد أشار في أصل العقيدة إلىٰ أن البرهان الذي ذكره هو لهذه المطلوبة الثلاثة. أما الوجود والوجوب فأشار إليهما بقوله (ووجوب اتصافه تعالىٰ بالقدرة والإرادة) إذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها، وأشار إلىٰ المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالألف واللام التي أدخلها علىٰ صفة القدرة وما بعدها من الصفات، فإنها للعهد والمعهود به الصفات التي فسر تعلقها فيما سبق وبالله التوفيق. ....

حاشية الدسوقي

ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطيته، والمحوج لهذا التكليف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو علىٰ نقيضها لا تكون إلا واحدة فلا يصح أن يستنتج[1] من الدليل أكثر من مطلوب واحد، ويمكن أن يقال: إن المطلوب وهو اتصاف الباري بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة لدلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب، وذلك أن وجوب اتصافه تعالىٰ بها يستلزم وجودها كما مر، والتعريف بـ«ال» العهدية يدل[2] علىٰ عموم تعلقها كما ذكر، فهو مطلوب في ضمنه مطالب.

قوله (هو لهذه المطالب) أي هو منتج لهذه المطالب بواسطة إنتاجه لوجوب اتصافه تعالىٰ بها المستلزم لهذه المطالب وهي وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر.

قوله (يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فإنها واجبة أي يجب اتصافه تعالىٰ بها وهي غير موجودة. وأجيب بأن المراد بالوجود الذي يستلزمه الوجوب التحقق في نفس الأمر لا الوجود[3] في خارج الأعيان.

ولا شك أن السلبية متحققة في نفس الأمر فوجوب اتصافه تعالىٰ بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها في نفس الأمر، وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها في نفس الأمر وإن كانت ليست أمورا موجودة في الخارج تمكن رؤيتها.

قوله (والمعهود الصفات إلخ) أي والمعهود صفات عامة[4] التعلق.

---

(1) في م: ينتج. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ. (4) ساقط في أ.

حاشية الدسوقي

واعلم أن الصفات الأربعة التي يتوقف عليها الفعل إنما ينهض فيها الدليل العقلي كما فعل المصنف لا السمعي للزوم الدور، وذلك لأنها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه [م|153أ] الصفات الأربع، فآل الأمر إلى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها لأن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، فالصفات الأربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها.





بَرَاهِينُ وُجُوبِ السَّمْعِ وَالبَصَرِ وَالكَلَامِ لَهُ تَعَالَى

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَىٰ وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ فَالْكِتَابُ والسُّنة وَالإِجْمَاعُ، ...

حاشية الدسوقي

مبحث برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام

قوله (وأما برهان وجوب السمع له تعالىٰ والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع) أطلق البرهان هنا علىٰ الدليل مجازا لعدم تركبه، وكونه نقليا والبرهان لا يكون إلا عقليا مركبا من مقدمات يقينية، والعلاقة المشابهة في إفادة اليقين لإفادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان، وجمع هذه الصفات الثلاث في برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها، ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات، فإن الفعل لما كان يتوقف عليها [118/أ] كان الناهض في الاستدلال عليها الدليل العقلي لا السمعي للزوم الدور كما مر، ولم يقل هنا: وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع إلخ كما مر، إما استغناء بما سبق لأن كلامه في الاتصاف بالصفات، أو نظرا إلىٰ أن من جملتها الكلام، وقد استدل علىٰ ثبوته بالإجماع وليس الإجماع إلا علىٰ أنه واجب له تعالىٰ لا علىٰ اتصافه به لأن المعتزلة لا يرونه صفة، فلا يصح دعوىٰ الإجماع مع وجود المخالف، والمطالب الثلاثة وهي:

- وجود هذه الصفات، - ووجوب اتصافه تعالىٰ بها في الأزل، - ووجوب عموم تعلقها، تؤخذ من دليله العقلي لا السمعي.

قوله (فالكتاب والسنة والإجماع) قيل: الأولىٰ الاستدلال بالإجماع فقط لأن في الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة، إذ فيه إثبات الكلام بالكلام، وقد يقال: إن المستدل علىٰ ثبوته الكلام النفسي والمستدل به الكلام اللفظي، لأن المراد بالكتاب هنا المعنىٰ المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل علىٰ سيدنا محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه،

المتعبد بتلاوته، وفيه ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[1]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[3].

فإن قيل: الاستدلال بالسمع في العمليات أي الاعتقاديات مشروط بكونه قطعي المتن والدلالة، والكتاب العزيز قطعي المتن [م153ب] لأنه متواتر ودلالة تلك الآي ظنية لأنها ظواهر لا نصوص إذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازا، وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى. قلت: الأصل حمل اللفظ على الحقيقة، وحمل السمع والبصر في الآي على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا، وأيضا الظواهر في ذلك المعنى كثيرة والظواهر إذا كثرت تفيد القطع.

قوله (والسنة) هي أقوال سيدنا محمد ﷺ وأفعاله وتقريراته، فمنها ما في الصحيح من قوله ﷺ: «اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا وإنما تدعون سميعا بصيرا»[4]، ومعنى اربعوا على أنفسكم أشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها برفع الأصوات في الدعاء فإنكم لا تدعون إلخ.

---

(1) طه: 46.

(2) الشورى: 11.

(3) النساء: 164.

(4) روى البخاري في صحيحه في باب غزوة خيبر بلفظ آخر: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا غَزَا رَسُولُ اللهِ ﷺ خَيْبَرَ، أَوْ قَالَ: لَمَّا تَوَجَّهَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، أَشْرَفَ النَّاسُ عَلَى وَادٍ، فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّكْبِيرِ: اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ، لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ»، وَأَنَا خَلْفَ دَابَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَسَمِعَنِي وَأَنَا أَقُولُ: لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ، فَقَالَ لِي: «يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ». قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ مِنْ كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الجَنَّةِ» قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي، قَالَ: «لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ. البخاري، صحيح البخاري، 5/ 170.



قوله (والإجماع) هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيدنا محمد ﷺ على حكم من الأحكام، وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الإجماع على أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سميع بصير، وقال السعد في شرح المقاصد: «انعقد إجماع أهل الأديان بل إجماع العقلاء على ذلك. ثم قال: وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلما، وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه»[1] انتهى.

فإن قلت: غاية ما دلت عليه الكتاب والسنة واجتمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معاني زائدة على ذاته متصفا[2] بها تسمى السمع والبصر والكلام، والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الإجماع على هذا الوجه، فالدليل لا يتم إلا لو كانت الآيات والأحاديث مصرحة بذلك، وكان الإجماع على هذا الوجه، وإلا فالمعتزلة يقولون: «إنه سميع بصير بذاته ومتكلم أي خالق للكلام في شجرة ونحوها»، فهم موافقونا[3] على أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا[4] في مدعانا [أ|118ب] وهو أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى. قلت: إن أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التي صرح بها الكتاب والسنة وإجماع الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام، فإذا ضممت ما فهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الإجماع عليه ثبت مدعانا [م|154أ] وهو أن كل واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها، فقول المصنف (فالكتاب والسنة والإجماع) أي مع ضميمة ما فهمه أهل اللغة.

---

(1) التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، 2/ 97.

(2) في م: يتصف.

(3) في م: يوافقونا.

(4) في م: يخالفونا.

وَأَيْضًا لَوْ لَمْ يَتَّصِفْ تَعَالَىٰ بِهَا لَزِمَ أَنْ يَتَّصِفَ بِأَضْدَادِهَا، وَهِيَ نَقَائِصُ، وَالنَّقْصُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ مُحَالٌ. (ش) هذه الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح ....

حاشية الدسوقي

قوله (لزم أن يتصف بأضدادها) أي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالىٰ بها، ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أن القابل للشيء إما أن يتصف به، أو بضده، فالمولىٰ قابل للاتصاف بها، فمتىٰ انتفىٰ اتصافه تعالىٰ بها لزم اتصافه بأضدادها.

والحاصل أن كل حي[1] قابل لصفة لا يخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن[2] ضدها، لأن القبول نفسي وكل حي قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتىٰ بها وصحة اتصاف الأحياء بها، فالمصحح الحياة، وحينئذ فالمولىٰ إذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، ودليل الاستثنائية قياس اقتراني قائل[3]:

أضداد هذه الصفات نقائص، وكل نقص عليه تعالىٰ محال، ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالىٰ محال.

وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقتراني [المستدل به علىٰ صحة الاستثنائية][4] بقوله (وهي نقائص والنقص عليه تعالىٰ محال).

قوله (لما لم تتوقف علىٰ معرفتها دلالة إلخ) الأولىٰ: لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة علىٰ صدق الرسل صح إلخ. وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة علىٰ صدق الرسل عليها لأن الأعمىٰ والأصم والأبكم يتأتىٰ منه الفعل، فلذا صح الاستدلال علىٰ اتصاف المولىٰ بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدمة، فإنها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م. (3) في م: ف. (4) ساقط في أ.

أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالىٰ بها إلىٰ قول الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، والدليل الشرعي فيها أقوىٰ من الدليل العقلي، ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة. وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال، يعني لأنه يستلزم أن يحتاج حينئذ إلىٰ من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص، ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره إلىٰ إله آخر. كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالىٰ، وأيضا لو اتصف تعالىٰ بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه - تعالىٰ الله عن ذلك - لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص، والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه، وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم الاعتراض ....

حاشية الدسوقي

قوله (**إلىٰ قول الرسل**) يدخل فيه الإجماع باعتبار أصله إذ لا بد له من مستند شرعي، ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليل به ويحمل القول علىٰ ما يشمل النفساني.

قوله (**والدليل الشرعي فيها أقوىٰ من الدليل العقلي**) اعترض بأن العقلي لا قوة فيه وذلك لأن المطلوب في العقائد اليقين والدليل العقلي المذكور هنا لا يتتجه لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوة، فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بـ«من». قوله (**يعني لأنه يستلزم إلخ**) هذا دليل للكبرىٰ من الاقتراني الذي أقيم علىٰ الاستثنائية، وأما الصغرىٰ القائلة: وهي نقائص فلم يذكر لها دليلا [م|154ب] لورود الاعتراض عليها كما يأتي لك بيانه. قوله (**وإن كان لا يسلم من الاعتراض إلخ**) الاعتراض الذي أشار له وارد علىٰ الملازمة وعلىٰ الاستثنائية. أما علىٰ الملازمة فبأن يقال: قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لا نسلمه وذلك لأنكم بنيتم الملازمة علىٰ قاعدة وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وقلتم: إن الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة، فمتىٰ انتفت لزم أن تتصف بأضدادها وهذا فيه نظر، لأن الحكم علىٰ الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها، وحقيقة ذاته تعالىٰ غير معلومة لنا[1] بالكنه حتىٰ نعلم[2] ما تقبله مما لا تقبله

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: نعرف.

فذكره على سبيل التبعية والتقوية لما هو مستقل بنفسه، ....

وإنما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال وتوقفت على الاتصاف به، والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها،

وإن اعتمدتم في قبول [أ/119] الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فمسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال؟

فإن اعتمدتم على الشاهد قلنا: ليس كل ما كان كمالا في الشاهد كمالا في الغائب. ألا ترى أن الزوجة والولد كمال في الشاهد لا في الغائب، سلمنا أن هذه الصفات كمال وأن الذات تقبلها، فمن أين أتاكم أنها إذا لم تتصف بها تتصف بأضدادها، وقولكم: القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ممنوع، وسند المنع أنه لا يلزم في كل شيء أن يكون له ضد لجواز أن يكون التقابل بين الشيء وبين منافيه تقابل العدم والملكة، سلمنا أن مقابل[1] تلك الصفات أضداد لكن لا نسلم منع الخلو عن الشيء وعن ضده. ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن لا نسلم الاستثنائية، وقولكم في بيانها: لأنها[2] نقائص لا يصح إذ لا يلزم من كون أضدادها نقصا في حق الشاهد أن تكون نقصا في حق الغائب، ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فإنه نقص في حق الشاهد وليس كذلك في حق الغائب.

قوله (والتقوية) أي للمدلول، فالمدلول ثبت بالسمعي وزاده العقلي، قوة وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفة ولا تقوى عليه إلا بالثاني، ويدل على ذلك جعله الأول مستقلا بنفسه أي لا يحتاج إلى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو.

إن قلت: الدليل [م/155أ] النقلي لا يستقل أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل. قلت: المراد باستقلال[3] النقلي أنه لا يتوقف في إفادة المطلوب على برهان عقلي، وهذا لا ينافي أن العاقل لا يفهمه إلا باستعمال العقلي فيه.

---

(1) في م: تقابل. (2) في م: بأنها. (3) في م: استعمال.



ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي حسن، وقد لوّحنا إلىٰ ذلك بتأخيره في أصل العقيدة وبالله التوفيق..

حاشية الدسوقي

قوله (**ولا يرد عليه شيء**) اعترض بأن السمعي قد ورد عليه بحث كما قدمنا عند قوله (**فالكتاب والسنة والإجماع**)، وحاصله أن غاية ما أفاده الكتاب والسنة والإجماع أن الله سميع وبصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب إثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة علىٰ الذات تتصف الذات بها.

وحاصل الجواب أن قوله (**ولا يرد عليه شيء**) أي خال عن الجواب كالوارد علىٰ العقلي، وهذا لا ينافي أن النقلي ورد عليه شيء لكن معه جواب، وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مر، وحاصله أن المراد بقوله (**فالكتاب والسنة والإجماع**) أي مع ضميمة فهم[1] أهل اللغة فتأمل.



(1) ساقط في أ.



بُرْهَانُ المُمْكِنَاتِ فِي حَقِّ مَوْلَانَا عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَاتِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ كَوْنِ فِعْلِ المُمْكِنَاتِ أَوْ تَرْكِهَا جَائِزًا فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ فَلأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ شَيْءٌ مِنْهَا عَقْلاً، ....

حاشية الدسوقي

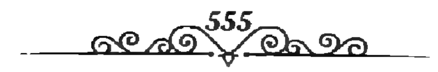
مبحث برهان كون الفعل أو الترك جائزا في حقه تعالى

قوله (فلأنه لو وجب عليه تعالىٰ شيء منها عقلا إلخ) اعلم أن مذهب[1] أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولا يجب علىٰ الله تعالىٰ فعل[2] شيء أصلا، وقالت المعتزلة: يجب علىٰ الله فعل الصلاح والأصلح كإثابة الطائع وعقاب العاصي، وكالاخترام إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة. ثم إن الوجوب علىٰ مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالىٰ بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه، وليس معناه أيضا إلحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات لأنه تعالىٰ منزه عن النفع والضر، بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولا بد للحسن الذاتي الذي اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة. إذا علمت هذا فقول المصنف في الرد عليهم (لو وجب عليه شيء منها عقلا) أي كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة. وقوله (عقلا) أي من جهة العقل بحيث صار لا بد من فعله لاشتماله علىٰ الحسن الذاتي، وليس المراد بوجوبه أنه يفعله، ولا بد مع كونه جائز الترك لأنه [أ/119ب] ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضيا، ولا ضرر في صيرورة الممكن واجبا عرضيا.

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.



أَوِ اسْتَحَالَ عَقْلاً لاَنْقَلَبَ المُمْكِنُ وَاجِبًا أَوْ مُسْتَحِيلاً، وَذَلِكَ لاَ يُعْقَلُ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**أو استحال عقلا**) أي أو استحال شيء منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الصواب والأصلح. قوله (**لانقلب الممكن** [م155ب] **واجبا أو مستحيلا**) أي على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته. وبيان الملازمة أن وجوب الشيء إنما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي، وإذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كان واجبا ذاتيا، والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا، وقال بعضهم في بيان الملازمة: هو أنه لا فرق بين ما يجب له كالصفات العشرين وما يجب عليه في أن كلا واجب عقلي، فلو كان من الممكنات ما هو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا، فتنقلب حقيقته وهو واضح.

قوله (**وذلك لا يعقل**) يحتمل أنه إشارة إلى استثنائية الدليل، والأصل: لكن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل، فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات أو استحالته عليه تعالى، فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها في حقه،

ويحتمل أن يكون قوله (**وذلك لا يعقل**) إشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقتراني مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا:

لو وجب عليه شيء من الممكنات عقلا أو استحال شيء منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا، وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل، ينتج وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شيء منها عليه باطل.

قوله (**وذلك لا يعقل**) أي لا يحكم العقل به ولا يقبله، وليس المراد أنه لا يدركه العقل أي لا يتصوره إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه. ثم إن ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لا يقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية، وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا ما يترتب على ذلك من تخلف صفة النفس، والحال أن ما بالذات لا يتخلف. بيان ذلك أن إمكان الممكن صفة نفسية له، ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال، فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الإمكان الذي هو صفة نفسية وإزالتها مستحيلة. والجواب أن قوله (**لا يعقل**) أي بعد النظر في الدليل.

(ش) لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه، فاذا لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق...

حاشية الدسوقي

بقي شيء آخر وهو أن قوله **(لو وجب شيء منها عقلا)** معناه لو ثبت الوجوب لشيء منها بحيث صار لا بد من وجوده.

وقوله **(لانقلب الممكن)** أي لظهر انقلاب المكن، وبهذا التقدير صار المقدم وهو قوله **(لو وجب)** مغايرا للتالي وهو قوله **(لانقلب إلخ)** كذا قيل، ولا حاجة له لأن المراد أنه[1] على تقدير وجوب [م|156] شيء منها أو استحالته لانقلب الممكن إلخ تأمل.

قوله **(لا شك أن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين)** أي وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين؛ الأول ما صح في العقل وجوده وعدمه ويقال له: ممكن بالإمكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار، فتقول: زيد قائم بالإمكان الخاص والنار حارة بالإمكان الخاص بمعنىٰ أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه. والثاني ما لا يمتنع وقوعه، فيشمل الواجب والجائز، فالأول كصفاته تعالىٰ الواجبة، والثاني كإثابة المطيع، فتقول: الله موجود أو قادر أو عالم بالإمكان العام[2] بمعنىٰ أن ثبوت الوجود له وما معه ليس بممتنع بل واجب، وتقول: إثابة الله للطائعين ممكنة بالإمكان العام بمعنىٰ أنها غير ممتنعة بل جائزة.

قوله **(فإذا)** أي فإذا كان الممكن [أ|120] ما صح وجوده وعدمه أي[3] لو وجب وجوده أي الممكن عقلا إلخ، واحترز[4] بقوله **(عقلا)** من وجوبه شرعا، فإنه لا ضرر فيه، وذلك كإثابة الطائع فإنه واجب شرعا لوعد الله به وجائز عقلا، فالمعنىٰ[5] إنما هو صيرورة الممكن واجبا لذاته أو مستحيلا لذاته، وأما صيرورته واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولا ضرر فيه.

---

(1) في م: فلأنه.
(2) ساقط في م.
(3) ساقط في م.
(4) في م: واعترض.
(5) في م: فالمضر.

وذلك لا يعقل وأيضا المعتزلة إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك كما أشرنا إليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة. وأما الجائز في حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلى الصواب في عقائدهم، ولما تركهم في عماهم يترددون وهو سهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق.........

حاشية الدسوقي

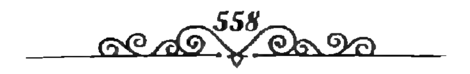
قوله (وذلك لا يعقل) أي لا يقبله العقل بعد النظر في الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر. قوله (والمشاهدة الشرع يقضيان بفساد قولهم)، [أما قضاء المشاهدة بفساد قولهم][1] فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فإن هذه لا مصلحة فيها، وأما قضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر، فإن قالوا: إن المحن والتكليف[2] فيهما مصلحة باعتبار ما يترتب عليهما من الثواب، قلنا لهم: الله قادر على إيصال الثواب بدون التكليف والمحن.

قوله (لهداهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلى الصواب في عقائدهم) أي لكن التالي وهو هدايتهم في عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى، فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب. واعترض بأن هذا لا يكون حجة على الخصم لأنه يمنع بطلان تالي الشرطية القائلة: لكن التالي باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله في عقائدهم.

وأجيب بأن [م|156ب] هذا دليل بالنسبة[3] لأهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لأهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ما ذكر أو يقال: الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة في توبيخهم وإن عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام.

قوله (في عماهم يترددون) أي يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أي جهلهم.

(1) ساقط في أ. (2) في م: والتكاليف. (3) ساقط في أ.



الصِّفَاتُ الوَاجِبَةُ لِلرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ عُمُومًا وَخُصُوصًا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

(ص) وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ..

حاشية الدسوقي

مبحث ما يجب ويستحيل ويجوز في حق للرسل

قوله (**وأما الرسل إلخ**) لما فرغ من الكلام على الإلهيات أخذ يتكلم على الرساليات لأنهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الإيمان، وقدم الإلهيات لأنها أصل للرساليات[1]، والعطف في قوله (**وأما الرسل**) على مقدر حذف للعلم به تقديره: أما مولانا عَزَّوَجَلَّ فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته، وأما الرسل إلخ وقال (**الرسل**) بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأنه لو ذكر عددا لربما أفضى لإثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هي له، وما ورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وعدد الرسل ثلاثة مائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه، والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته إلا الله لقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[2] لا يقال: إنه لا فائدة في ذكر غيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الرسل لأن الإيمان به وبما جاء به يتضمن الإيمان بهم لأنا نقول: فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذي يحصل بالتفصيل الذي هو مطلوب في عقائد الإيمان.

واعلم أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ فإنه خاص بالرسل، وحينئذ فالصدق والأمانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل، وأما تبليغ الأحكام المتعبد[3] بها فإنه خاص بالرسل إذ النبي لا يبلغ شيئا من الشرائع. نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لأجل أن يحترم ويعظم.

---

(1) في م: الرساليات.

(2) غافر: 78.

(3) في م: المتقيد.

فَيَجِبُ فِي حَقِّهِمُ الصِّدْقُ، وَالأَمَانَةُ،..

حاشية الدسوقي

قوله (**فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه**) مراده بالوجوب ما هو أعم من الوجوب الشرعي والعقلي لأن وجوب الأمانة والتبليغ شرعي [أ|120ب] لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعي على المعتمد، وأما وجوب الصدق فهو عقلي بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل[1] عقلية، وقيل: إنها وضعية، وقيل: عادية وهو الراجح ولا يضر إمكان تخلف العادي. ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول: الجبل الفلاني ذهب مع إمكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا إذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا [م|157أ] لم يلزم عليه محال.

والحاصل أن القطع بجامع الأمر العادي، فالمعجزة تدل على صدق الرسل[2] قطعا وإن جاز تخلف دلالتها على الصدق أي أن المولى إذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه[3] محال.

قوله (**الصدق**) أي مطابقة خبرهم للواقع، والمراد الصدق في دعوى الرسالة وفي الأحكام التي يبلغونها [عن الله][4]، وأما الصدق في الكلام العرفي نحو أكلت أو شربت أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الأمانة. قوله (**والأمانة**) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات[5] صغائر أو كبائر، كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لأمرد بشهوة، كانت قبل النبوة أو بعدها عمدا أو سهوا. اللهم إلا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما في خروجه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من الصلاة قبل تمامها، فإنه معصية وقد وقع من النبي سهوا لأجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو.

---

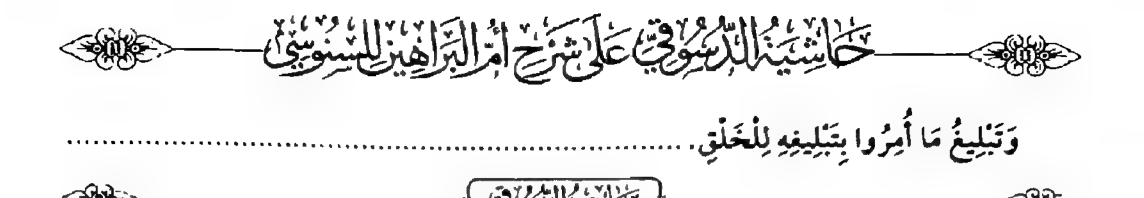
(1) في م: الرسول.

(2) في م: الرسول.

(3) ساقط في م.

(4) ساقط في أ.

(5) ساقط في م.



وَتَبْلِيغُ مَا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ. ....

حاشية الدسوقي

فإن قلت: إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها، فكيف يقال: إنهم معصومون من المعاصي قبل النبوة والحال أنه لا معصية قبلها؟ قلت: المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة.

والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وإن كان لا يعلم أنها معصية إلا بعد النبوة.

قوله (**وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق**) أي إنهم لا يتيسر لهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه، وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول. ثم إن الأمانة بالتفسير السابق أعني ترك المعاصي مطلقا عمدا أو سهوا قبل النبوة وبعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل في هذا الفن صعب فلا يكتفي بذكر الملزوم بل وكذلك التبليغ داخل في الأمانة أيضا. نعم لو قصرت الأمانة على حالة العمد بأن قيل: إنها ترك المعاصي عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لأن المراد أنهما لا ينتفيان ولو سهوا.



مَا يَسْتَحِيْلُ عَلَى الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ

(ص) وَيَسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَضْدَادُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ الْكَذِبُ، ...

حاشية الدسوقي

قوله (ويستحيل في حقهم إلخ) مراده ما يعم الاستحالة العقلية والشرعية لأن ما وجب عقلا مقابله محال عقلا، وما وجب شرعا أي بالدليل الشرعي فمقابله محال شرعا.

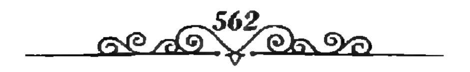
قوله (أضداد هذه الصفات [م157ب] إلخ) أي منافياتها وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع، والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في المحرم أو المكروه، والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق، وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشيء والمساوي لنقيضه، وأما التقابل بين الأمانة والخيانة فعلىٰ ما فسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لأنه فسر الخيانة بفعل شيء إلخ والفعل وجودي، وعلىٰ ما فسرها به في شرح المقدمات[1] وهو ما قلناه فالتقابل بينهما تقابل الشيء والمساوي لنقيضه، وكذا يقال [أ121] في التقابل بين التبليغ والكتمان.

واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة في تبديل شيء مما أمرهم الله بتبليغه، أو تغيير معناه عمدا لأنه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه، وينفرد الأول والثاني في زيادة شيء عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع[2] نسبته إلىٰ الله، وينفرد الثاني والثالث في كتمان شي من المأمور بتبليغه عمدا، وينفرد الأول والثالث في تبديل ما أمروا بتبليغه نسيانا، وينفرد الأول في الكذب نسيانا في المأمور بتبليغه، وينفرد الثاني بفعل معصية غير الكذب والكتمان[3]، وينفرد الثالث بنقص شيء مما أمروا بتبليغه للخلق[4] نسيانا من غير تبديل.

---

(1) السنوسي، شرح المقدمات، 166-167.

(2) في م: من. (3) ساقط في أ. (4) ساقط في أ.



وَالْخِيَانَةُ بِفِعْلِ شَيْءٍ مِمَّا نُهُوا عَنْهُ نَهْيَ تَحْرِيمٍ أَوْ كَرَاهَةٍ، وَكِتْمَانُ شَيْءٍ مِمَّا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ. (ش) اعلم أن الرسول هو إنسان بعثه الله تعالىٰ للخلق ليبلغهم ما أوحي إليه. وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بفعل شيء**) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال: والخيانة المصورة بالتلبس بشيء، فيشمل القول والفعل القلبي كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة.

قوله (**أو كراهة**) مراده بما نهي عنه نهي كراهة ما ليس بمحرم، فيشمل خلاف الأولىٰ بناء علىٰ القول بأنه غير الكراهة، ووقوع المرجوح منه ﷺ طلاقا، وبولا قائما، والوضوء مرة مرة لبيان أن النهي عن ذلك خفيف لا شديد لا من حيث إنه منهي عنه.

إذا علمت هذا فاعلم أنه لا بد من التفطن لقيد الحيثية في قوله (**مما نهىٰ عنه**) أي من حيث إنه منهي عنه فلا ينافي أنه يفعل المنهي عنه لحيثية أخرىٰ كالتشريع.



وَمَا يَجُوزُ عَلَى الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ عَلَيهِم الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ

(ص) وَيَجُوزُ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ مَا هُوَ مِنَ الأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي لاَ تُؤَدِّي إِلَىٰ نَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِم الْعَلِيَّةِ؛ ....

حاشية الدسوقي

قوله (من الأعراض) أي من جنس الأعراض[1] أي الصفات الحادثة، واحترز بالأعراض عن صفات الإله فإنه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارىٰ حيث وصفوا عيسىٰ بصفة الإله، واحترز بالبشرية مما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من [م|158أ] الأكل والشرب والجماع للنساء ويقولون: إنهم لا يكونون إلا ملائكة فأداهم ذلك إلىٰ تكذيب سيدنا محمد، فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾[2] فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾[3].

قوله (التي لا تؤدي إلخ) احتراز من التي تؤدي لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فإنهما أعراض بشرية تؤدي[4] للنقص، فيستحيل أن يكون الرسول[5] بليدا غير فطن، واحتراز عن البرص والجذام فإن شأنهما التنفير، واحتراز مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسىٰ بالإدرة وداود بالحسد لأوريا حيث حسده علىٰ زوجته.

والحاصل أن اليهود فرطوا حتىٰ استنقصوا الأنبياء ووصفوهم بالأمور المنقصة، والنصارىٰ أفرطوا في التعظيم حتىٰ وصفوا عيسىٰ بصفات الألوهية، وأهل الملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم.

---

(1) ساقط في م. (2) الفرقان: 7. (3) الفرقان: 20.

(4) في م: مؤدية. (5) ساقط في أ.

كالمَرَضِ وَنَحْوِهِ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (كالمرض) مثال للأعراض البشرية. قوله (ونحوه) أي كالجوع والنوم.

قوله (هو إنسان) خرج به[1] الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الأحكام إلى الخلق، وأما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾[2] فليس من هذا القبيل أي الرسول اصطلاحا، بل المراد رسلا يرسلهم بالوحي لأنبيائه، فهم رسل لغة.

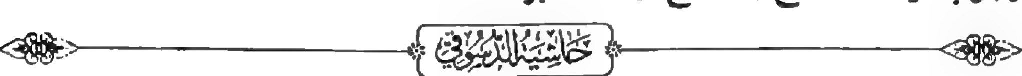
واعلم أن لفظ إنسان يطلق على الذكر والأنثى على المعتمد، وحينئذ فالتعريف يفيد [أ|121ب] أن الأنثى تكون رسولا، والحق أنها لا تكون رسولا وأن الرسالة مشروطة بالذكورة. فأما أن يقال: إنه تعريف بالأعم المقصود منه تمييز الرسول عن غيره، وذلك حاصل وإن كان التعريف أعم من المعرف، أو أنه ماش على القول بأن لفظ إنسان خاص بالذكر والأنثى يقال فيها: إنسانية[3]. قوله (بعثه الله تعالى للخلق) أي لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا وببعضهم كغيره وليست للاستغراق وإلا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته، وخرج بقوله (بعثه الله) من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا. قوله (ليبلغهم ما أوحي إليه) أي إلى الرسول، وما في قوله (ما أوحي إليه) موصولة فهي للعموم أي كل ما يوحى إليه يعني من حيث كونه مبعوثا به إليهم، فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع [م|158ب] ما يقال: إن الرسول لا يبلغ كل ما يوحى إليه إذ ما أمر بكتمانه أو كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه، والتعبير بـ(ما) الموصولة يقتضي أنه يؤمر بتبليغ كل ما يوحى إليه، وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر في الكلام، ولا شك أن ما يوحى إليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه. وقوله (ليبلغهم إلخ) أشار به للعلة الغائبة[4] وليس من تمام التعريف، وأما النبي فهو إنسان أوحي إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا، فالنبي أعم من الرسول مطلقا، هذا هو المعتمد ومقابله قولان؛

---

(1) في م: عنه. (2) الحج: 75. (3) في م: إنسانة.

(4) في م: الغائية.

وهذا البحث من الجائزات عند أهل السنة، وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، وأحالته البراهمة ....



الأول أن الرسول إنسان أوحي إليه بشرع وكان له كتاب، فلا بد في الرسول من [الكتاب والشريعة][1] ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظ، واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب؟

والقول الثاني يقول: لا بد في الرسول من أحد أمرين إما أن يكون له كتاب، وإما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله، فإذا نزلت التوراة على موسى وأوحي إلى نبي من بني إسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا.

إذا علمت ذلك فقول الشارح (**وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ إلخ**) إشارة للقولين المقابلين للمعتمد، وهذا على نسخة الواو في شريعة وأو في نسخ، وفي نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأو في الاثنين، فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال؛

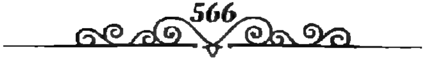
- الأول لا بد في الرسول أن يكون له كتاب فقط،
- والثاني لابد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا،
- والثالث لا بد أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله.

واعترضت هذه النسخة التي فيها «أو» في الموضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد لأن قولنا لا بد أن يكون له شريعة هو عين المعتمد.

قوله (**البراهمة**) نسبة لبرهام كبيرهم وهم قوم كفار، وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد.

---

(1) في م: الشريعة والكتاب.



لذلك أيضا، ولا خفاء في هوسهم وكفرهم. والدليل لأهل السنة على أن البعث للرسل جائز لا واجب أن البعث فعل من أفعال الله، وقد علمت أنه عَزَّوَجَلَّ لا يجب عليه فعل وإن كان صلاحا أو أصلح، ولا يتحتم عليه ترك، وكلامنا في أصل العقيدة واضح لا يحتاج إلى شرح ....

حاشية الدسوقي

قوله (لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والأصلح، فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والأصلح إلا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا، والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا [أ|122] لما فيها من المشقة، أو نظرا لخلوها [م|159أ] عن الفائدة، فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لأنها عبث كذا ذكر بعضهم، وقال العلامة الشيخ يس: «يحسن[1] أن تكون الإشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان»[2].

والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والأصلح، فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته.

قوله (في هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة، ويحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة، والكفر راجع للبرهمة.



(1) في م: يجب.

(2) لم أقف عليه.



بَرَاهِيْنُ صِفَاتِ الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ وَالجَائِزِ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

بُرْهَانُ وُجُوبِ الصِدْقِ

(ص) أَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ صِدْقِهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلِأَنَّهُمْ لَوْ لَمْ يَصْدُقُوا ....

حاشية الدسوقي

برهان وجوب الصدق

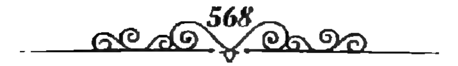
قوله (وأما برهان وجوب صدقهم) أي في دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها، وأما وجوب صدقهم في غير ذلك فإنه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهي الأمانة، وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله (**هذا برهان صدق الرسل في دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق**). قوله (**فلأنهم لو لم يصدقوا إلخ**) هذا إشارة إلىٰ قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنىٰ منها[1] رفع التالي فأنتج رفع المقدم، وتقريره أن يقال:

لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالىٰ، لكن الكذب في خبره تعالىٰ باطل، فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب.

وقوله (**لتصديقه إلخ**) بيان للملازمة بين المقدم والتالي في الشرطية، وحاصله أن الله صدقهم بالمعجزة، ومعلوم أن تصديق الكذاب[2] كذب، فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب في خبره تعالىٰ، ودليل الاستثنائية القائلة: لكن الكذب علىٰ الله محال لأن خبره تعالىٰ علىٰ وفق علمه، والخبر الذي علىٰ وفق العلم لا يكون إلا حقا.

(1) في م: فيها.

(2) في م: كاذب.



لَلَزِمَ الكَذِبُ فِي خَبَرِهِ تَعَالَىٰ لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَىٰ لَهُمْ بِالْمُعْجِزَةِ..........................

حاشية الدسوقي

واعلم أن الملازمة في الشرطية إنما تتم علىٰ قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب، فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا، والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا، وأما علىٰ ما قاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا، والكذب عدم مطابقة لهما معا، وأن ما طابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتم الملازمة لأنه علىٰ تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه [م|159ب] أنه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالىٰ لأن تصديق الله لهم إنما هو باعتبار الواقع، فقول المصنف (لو لم يصدقوا) أي بأن كذبوا، وقالوا: ما لا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا.

قوله (للزم الكذب في خبره تعالىٰ) أي خبره الحكمي لا الحقيقي، وذلك لأن المعجزة التي أوجدها الله عند دعواه الرسالة في قوة قول الله: «صدق عبدي» فهو خبر في المعنىٰ.

واعلم أن لزوم الكذب في خبره تعالىٰ إذا لم يصدقوا مبني علىٰ القول بأن[1] المعجزة خبر في المعنىٰ كما قلنا، ويشير إليه قول المصنف (لتصديقه تعالىٰ لهم بالمعجزة) فإن التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله، والمعنىٰ لإخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به إخبارا مصورا بالمعجزة، وأما علىٰ القول بأن المعجزة مدلولها إنشاء تقديره: بلغ رسالتي فلا يلزم الكذب في خبره تعالىٰ علىٰ تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر لأن الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب، واللازم علىٰ هذا القول إنما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول، [أ|122ب] ووجود الدليل بدون المدلول باطل.

(1) في م: ب.

(ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة فيما يبلغونه بعد ذلك للخلق، وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التي خلقها الله تعالىٰ علىٰ أيدي الرسل هي أمر خارق للعادة ....

حاشية الدسوقي

قوله (**النازلة منزلة قوله إلخ**) من المعلوم أن دلالة «صدق عبدي» علىٰ الصدق وضعية، فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسول وضعية، أي إن الله وضع المعجزة للدلالة علىٰ الصدق كوضع «صدق عبدي» للدلالة عليه،

ويحتمل أن يكون المراد (النازلة منزلة) هذا المركب في الدلالة علىٰ الصدق وإن كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للأقوال الثلاثة، وإن كان الأقرب لكلامه الأول، وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسل عادية، وإمكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول، ووجه القول بأن دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة علىٰ التصديق،

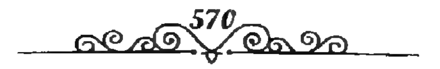
ووجه القول بأنها عقلية أن خلق الله تعالىٰ لهذا الخارق علىٰ وفق دعوىٰ الرسول وتحديه بذلك يدل عقلا علىٰ أنه تعالىٰ أراد تصديقه،

ووجه القول بأنها عادية أن الله تعالىٰ لم يجر عادته من أول الدنيا إلىٰ الآن بتمكين الكاذب من المعجزات، وإذا خيّل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك.

قوله (**أن المعجزة إلخ**) هي [م|160أ] مشتقة من الإعجاز وحقيقته إثبات العجز في الغير ثم استعمل في لازمه وهو إظهاره، فالمعجزة معناها الأصلي مظهرة العجز ثم نقلت للأمر الخارق الذي ذكره الشارح الذي هو سبب في إظهار العجز، والتاء في معجزة للنقل من الوصفية للاسمية، وإيضاح ذلك أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل علىٰ الفرعية، كذلك المنقول [لما كان فرعا عن المنقول][1] عنه جعلت فيه التاء للدلالة علىٰ النقل.

---

(1) ساقط في م.



مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، تنزل من مولانا عَزَّوَجَلَّ منزلة قوله عَزَّوَجَلَّ «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني». فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى إذ تصديق الكاذب كذب، والكذب على الله تعالى محال، لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقا، فخبره تعالى لايكون إلا صدقا، وقولنا في تعريف المعجزة أمر أحسن من قول بعضهم فعل لأن الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الأصابع، وعدم الفعل كعدم إحراق النار مثلا لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ........................

حاشية الدسوقي

قوله (مقرون بالتحدي) أي بدعوى الرسول أن هذا الأمر[1] الخارق علامة على صدقي. قوله (مع عدم المعارضة) أي مع عدم القدرة على المعارضة والإتيان بمثله.

قوله (تنزل إلخ) خبر (أن معجزة). وقوله (وهي) أي المعجزة أمر خارق إلخ، جملة معترضة بين اسم إن وخبرها. قوله (لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق عمله) أي لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره إنما يكون على وفق علمه، وذلك يستلزم كونه صادقا بخلاف خبر الخلائق، فإنه قد يصدق إن كان على وفق العلم وقد يكذب به[2] إن كان عن جهل. قوله (أحسن من قول بعضهم فعل إلخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضي أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله، وأجيب بأن المراد بعدم الإحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق، وذلك فعل لا عدم فعل، وكذا يقال في كل ما هو من هذا القبيل، وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بما لا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج، وسكت الشارح عن شرح قوله (خارق للعادة)، وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة معنى من المعاني على الناس وخرقها مخالفة حكمها وإحراق النار لما مسته غلبة ذلك المعاني يقال له: عادة، وعدم إحراقها لشيء مسته خرق لتلك العادة، وكعدم الطيران في الهواء، وعدم المشي على الماء، وعدم نبع الماء من بين الأصابع معنى غالب في الناس،

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م.

واحترز بقيد (المقارنة للتحدي) عن كرامات الأولياء، ....

حاشية الدسوقي

فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة، وإنما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب.

وقوله (أمر خارق للعادة) شامل لما إذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو والمشي على الماء [أ|123أ] وما لم تتعلق به كإحياء [م|160ب] الموتى ونبع الماء من بين الأصابع، واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم، مثال الأول أن يقول: أنا رسول الله[1] وآية صدقي طلوع الشمس من المشرق وغروبها في جهة المغرب، ومثال الثاني أن يقول: أنا رسول الله[2] وآية صدقي كون المولى متصفا بصفات الاختراع، فلا يكون هذا معجزة لأن هذا لا يختص به مدّعي الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه.

قوله (احترز بقيد التحدي) المناسب لقوله أولا: (وقولنا) أن يقول: (واحترزنا) وهو كذلك في بعض النسخ. قوله (عن كرامات الأولياء) أي على أحد قولين ذكرهما القشيري[3] في رسالته[4]، وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولي أن يدعي الولاية بأن يقول: أنا ولي الله وآية صدقي أن ينفلق البحر مثلا أو لا[5] يجوز، والصحيح الجواز وأنه لا تفترق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط،

---

(1) ساقط في م.

(2) ساقط في م.

(3) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوري القشيري، من بني قشير ابن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام (376-465هـ/ 986-1072م): شيخ خراسان في عصره، زهدا وعلما بالدين. كانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها. وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه. من كتبه: التيسير في التفسير ويقال له التفسير الكبير، لطائف الإشارات في التفسير أيضا، الرسالة القشيرية. الزركلي، الأعلام، 4/ 56-57.

(4) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية: تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، 417-418، 520.

(5) ساقط في أ.



والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه. ....

حاشية الدسوقي

فإخراج الكرامة بقيد التحدي الذي هو دعوى الخارق دليلا مبني على القول بأنه لا يصح أن يكون هناك ولي يدعي الولاية ويقول: آية صدقي كذا، وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدي بدعوى الرسالة لأجل إخراج كرامة الولي لا بما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا، وإلا كان التعريف غير مانع.

قوله (**والعلامات الإرهاصية**) مأخوذة من الرِهص -بالكسر- وهو أساس الحائط، سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة إرهاصا لأنها مؤسسة للنبوة ومقوية لها وإن كانت متقدمة عليها، وذلك كخمود نار فارس وانشقاق إيوان كسرى والنور الذي كان يظهر [في جبهة][1] عبد الله والد النبي ﷺ. قوله (**عن أن يتخذ الكاذب إلخ**) وذلك بأن يقول الكاذب: أنا رسول الله إليكم وآية صدقي إحياء الموتى الذي كان على يد عيسى لكن هذا إنما يخرج بقوله (**مقرون بالتحدي**) إذا جعلنا الألف واللام في قوله (**بالتحدي**) عوضا عن المضاف إليه أي مقرونا بتحديه، أو جعلنا في الكلام حذفا أي مقرونا بالتحدي منه، [وإلا فإحياء الموتى مقارن للتحدي من عيسى عليه السلام][2]، وفي معناه ما يظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهوره لأنه لم يقترن بتحدي الكاذب كما لو كان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال: أنا رسول الله إليكم وآية صدقي نبع الماء من بين أصابع النبي الذي يأتي بعدي فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد ﷺ معجزة لذلك [م161أ] الكاذب لأن ذلك الخارق لم يقترن بتحدي الكاذب بل متأخر عن تحديه، وفي معناه أيضا ما إذا قال: آية صدقي ما ظهر مني فيما مضى من السنين، وفي معناه أيضا ما إذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى به[3] ومن غير إشعار منه به.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ. (3) زيادة في م.

واحترزنا بقيد (عدم المعارضة) عن السحر والشعوذة. ومعنى (التحدي) دعوى الخارق دليلا على الدعوى..

حاشية الدسوقي

فإن قلت: إذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تعد معجزة للكاذب المذكور. قلت: المراد بكون الخارق مقارنا للتحدي أن يكون مصاحبا له ومن أجله وسببه، وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الأنبياء مع الإقرار من الكاذب بأنها لغيره.

قوله (عن السحر والشعوذة) أي فإن كلا منهما يمكن معارضته والإتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبني على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقرافي القائل: «إنه معتاد»[1] وغرابته إنما هي للجهل بأسبابه، فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه، وهذا القول هو الذي مشى عليه المصنف في الكبرى حيث قال: «ومن المعتاد: السحر ونحوه»[2]، وعلى هذا القول فهو خارج بقوله (خارق للعادة).

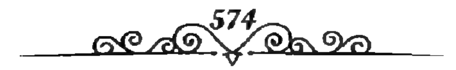
قوله (والشعوذة) هي خفة في اليد [أ|123ب] ترى الشيء على خلاف ما هو عليه كأن يتراءى ممن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيئا ثم يعيده لما كان عليه، ويقال فيها: شعبذة -بالباء- أيضا، ويقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلي لأنه يسلي الناس عن اشتغالهم.

قوله (ومعنى التحدي دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أي ولا يحتاج إلى أن يقول: ولا يأتي أحد بمثل ما جئت به لأن الآتي بمثلها إن كان محقا فلا يقصد معارضة إنما هو صادق مثله، وإن كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الأول معجزة لأنها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والإتيان بمثلها.

---

(1) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي- الطبعة الأولى: 1994 م)، 5/ 327.

(2) الديماني، شرح العقيدة الكبرى، 33.



إما بلسان الحال وإما بلسان المقال. وقد ضرب العلماء لدعوىٰ الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالىٰ دليلا علىٰ صدقه مثلا لتصح به دلالتها علىٰ صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام. ويعلم ذلك بالضرورة فقالوا: مثال ذلك ما إذا قام رجل في مجلس ملك بمرأىٰ منه ومسمع بحضور جماعة وادعىٰ أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة فقال: هي أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلا، ففعل. فلا شك أن هذا الفعل من الملك علىٰ سبيل الإجابة للرسول تصديق له ومفيد للعلم الضروري بصدقه بلا ارتيابه ونازل منزلة قوله: صدق هذا الانسان في كل ما يبلغ عني. ولا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده إلا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل. فلا شك في مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا يرتاب في صدقهم عليهم الصلاة والسلام الأمن مطيع الله علىٰ قلبه والعياذ بالله تعالىٰ، نسأل الله سبحانه ثبات الإيمان والوفاة علىٰ أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرىٰ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (إما بلسان الحال إلخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الأحوال بدعوىٰ الخارق دليلا علىٰ الصدق كافية كما لو قيل لمدعي النبوة: لو كنت صادقا ظهرت لك آية فدعا الله بظهورها فظهرت، ويكفي في تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل إليه.

قوله (بمرأىٰ منه) أي من الملك أي في مكان يراه فيه الملك. قوله (فطالبوه بالحجة) أي بالدليل الذي يدل علىٰ صدقه في دعواه أنه رسول ذلك الملك. قوله (فلا شك في مطابقة إلخ) فالرسول إذا قال: أنا رسول الله إليكم وعلامة صدقي أن يخرق الله [م161ب] عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل علىٰ صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلينا.

قوله (بلا محنة) أي بلا امتحان وابتلاء واختبار في دار الدنيا بالمصائب وفي الآخرة بالعذاب، فالمصائب في الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون.





بُرْهَانُ وُجُوبِ الأَمَانَةِ

(ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْأَمَانَةِ لَهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ فَلِأَنَّهُمْ لَوْ خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ أَوْ مَكْرُوهٍ، لَانْقَلَبَ الْمُحَرَّمُ أَوِ الْمَكْرُوهُ طَاعَةً فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، لِأَنَّ اللهَ تَعَالَىٰ قَدْ أَمَرَنَا بِالِاقْتِدَاءِ بِهِمْ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، ....

حاشية الدسوقي

برهان وجوب الأمانة والتبليغ

قوله (وأما برهان وجوب الأمانة) أي وهي كما مر حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصي والمكروهات، والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهي صفة توجب امتناع عصيان موصوفها، والمختص بالأنبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرهم على جهة الجواز، ولعل السر في العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الإشارة إلى التكليف بنفي أضدادها إذ قد ورد ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[1]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2] تأمل. قوله (فلأنهم لو خانوا إلخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة استثنى فيها نقيض التالي فأنتج نقيض المقدم.

وقوله (لأن الله إلخ) بيان للزوم الذي بين المقدم والتالي في الشرطية ونظم القياس هكذا:

لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم، لكن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة مأمورا بها باطل، فبطل المقدم وهو صدور الخيانة منهم، وإذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الأمانة وهو المطلوب.

بيان الملازمة أن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم والمولى لا يأمر بمحرم ولا مكروه وإنما يأمر بالطاعات،

(1) المائدة: 67. (2) الزمر: 65.

حاشية الدسوقي

وبيان الاستثنائية أن الله تعالىٰ قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾[1]، ولأن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الإذن وعدم الإذن، فالإذن من جهة الترغيب في إتباع الرسول وعدم الإذن لما فرض أنه محرم أو مكروه.

واعلم أن هذه الحجة التي ذكرها المصنف علىٰ وجوب الأمانة سمعية أو شرعية بخلاف الحجة علىٰ وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله فإنها عقلية، ولذا قال في الكبرىٰ: «ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا»[2]، وحينئذ فإطلاق البرهان علىٰ هذا الدليل تسامح وذلك لأن البرهان ما كان مركبا [أ|124أ] من مقدمات عقلية قطعية، وهذا الدليل بيان الملازمة فيه شرعي لقوله (لأن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم) أي حيث قال: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾[3]، وقال: [م|162أ] ﴿إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي﴾[4]، إلخ وقال: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[5]، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[6]، وكذا بطلان التالي الذي هو انقلاب المحرم والمكروه طاعة مأمورا بها في حقهم سمعي، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾[7]، كذا قيل.

قال الملوي: «والحق أنه لا تسامح لأن البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين، وإنما يكون تسامحا لو كان يشترط في البرهان كون مقدمتيه عقليتين ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين والنقلي المقطوع به يقيني»[8].

قوله (لو خانوا بفعل محرم أو مكروه) المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب.

---

(1) الأعراف: 28.

(2) الديماني، شرح العقيدة الكبرىٰ، 36.

(3) الأعراف: 158. (4) آل عمران: 31. (5) النساء: 59.

(6) الحشر: 7. (7) الأعراف: 28. (8) لم أقف عليه.

وَلاَ يَأْمُرُ اللهُ تَعَالَىٰ بِفِعْلٍ مُحَرَّمٍ وَلاَ مَكْرُوهٍ. وَهذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وُجُوبِ الثَّالِثِ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (طاعة في حقهم) قيد بقوله (في حقهم) إشارة إلىٰ أن بعض أفعالهم وإن كان يطلق عليه اسم الإباحة بالنظر للفعل في نفسه وصدوره من عامة المؤمنين لكنه في حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم إلا طاعة يثابون عليها، وأقل ذلك تعليم البرية، وناهيك برتبة التعليم وعظم فضلها. قوله (لأن الله تعالىٰ قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم) المراد بالأفعال ما قابل الأقوال بدليل العطف، فيشتمل تقريرهم وسكوتهم إذ لا يقرون علىٰ باطل. ثم إن المراد بأقوالهم وأفعالهم التي أمرنا الله بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية، وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشي وكذلك ما كان خاصا بهم، فلا يلزمنا اتباعهم فيها، وإنما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله.

إذا عملت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التي ذكرها المصنف، وذلك لأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه إن كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم أو المكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه، وإن كان ذلك في أمر خاص بهم لم يلزم الانقلاب لأنه لا يلزمنا اتباعهم فيه، وأيضا إنما يلزم انقلاب ما فعلوه من المعاصي طاعة بعد[1] ثبوت العصمة التي الكلام فيها، فإثبات العصمة بهذا الدليل مؤد للدور لأن ثبوت العصمة يتوقف علىٰ هذا الدليل، والشرطية لا تتم إلا إذا ثبتت العصمة، وحينئذ فالدليل الناهض علىٰ وجوب الأمانة لهم الإجماع.

قوله (وهذا) أي البرهان بعينه وهو برهان وجوب الثالث أي الأمر الثالث وهو التبليغ، واعترض بأن التالي في برهان الأمانة: (لانقلب المحرم أو المكروه طاعة) والتالي في برهان التبليغ: (لكنا مأمورين بالاقتداء بهم) كما سيأتي [م|162ب] في الشارح. وحاصله كما يأتي:

لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في كتمان بعض العلم النافع، لكن التالي باطل، فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه وهو المطلوب.

(1) في م: إلا بعد.

(ش) لا شك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم. ....

حاشية الدسوقي

ولا شك أن هذا البرهان غير برهان الأمانة فكيف يصح دعوى العينية؟ وأجيب بأن المراد بالعينية إمكان رد أحدهما للآخر بأن يقال في الثالث: لو لم يبلغوا لانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة، أو تقول في الثاني: لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب المحرم والمكروه طاعة[1]، انتهى يس.

قوله (**لا شك أن الرسل قد أمرنا بالاقتداء بهم**) إن قلت: كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر، وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم إذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره. قلت: ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبني على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شيء.

فإن قلت: مرجع[2] ضمير (**أمرنا**) لجميع الخلق من هذه الأمة وغيرها وارتكب التوزيع، فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء به في أقواله وأفعاله، وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى وهكذا. قلت: هذا يتوقف على أن الأمم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بأنبيائهم في أقوالهم وأفعالهم كذا قيل، وقد يقال: نلتزم أن كل أمة مثلنا وإلا فلا فائدة في إرسال رسول دون عموم أتباعه في كل ما جاء به.

والحاصل أنه إن جعل ضمير (**أمرنا**) لمعشر هذا الأمة فيجاب بالجواب الأول، وإن جعل جميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالأمر ظاهر ولا اعتراض أصلا.

قوله (**إلا ما ثبت اختصاصهم به**) أي إلا ما ثبت كونه مقصورا عليهم لا يتجاوزهم إلى أممهم، فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع في الاستعمال، وأشار المصنف بهذا إلى أن الأصل في أقواله وأفعاله ﷺ [124ب] عدم اختصاصه بها فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت أنها من خصائصه، وليس للمكلف أن يتوقف لاحتمال الاختصاص لأن الأصل عدمه،

---

(1) لم أقف عليه.

(2) في م: نرجع.

قال الله تعالىٰ في حق نبينا ومولانا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[1]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾[2]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾[3] إلىٰ غير ذلك مما يطول تتبعه،......

حاشية الدسوقي

وهذا مبني علىٰ أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته ﷺ قبل البحث عن المخصص، وقيل: لا يتمسك به لاحتمال التخصيص، أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

قوله (﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ﴾[4] إلخ) قيل: [م163أ] إن الخطاب لجميع الأمة، وقيل: لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم، إنما نزلت في كعب بن الأشرف[5] وجماعة من اليهود قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، ونحن أشد حبا لله، فأنزل الله الآية. فإن كان الخطاب علىٰ العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة، وإن كان علىٰ الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنىٰ لأن محبة الله توجب اتباع نبيه، وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة.

قوله (الأمي) أي الذي لا يكتب ولا يقرأ، هذا وصف مدح في حق النبي ﷺ ووصف خسيس في حق غيره وذلك لأن النبي لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة في كتب المتقدمين.

---

(1) آل عمران: 31.
(2) الأعراف: 158.
(3) الأعراف: 156-157.
(4) آل عمران: 31.
(5) هو كعب بن الأشرف الطائي، من بني نبهان (ت. 3هـ): شاعر جاهلي. كانت أمه من بني النضير فدان باليهودية. وكان سيدا في أخواله. يقيم في حصن له قريب من المدينة، ما زالت بقاياه إلىٰ اليوم، يبيع فيه التمر والطعام. أدرك الإسلام، ولم يسلم، وأكثر من هجو النبي صلىٰ الله عليه وآله وأصحابه، وتحريض القبائل عليهم وإيذائهم، والتشبيب بنسائهم. وخرج إلىٰ مكة بعد وقعة بدر فندب قتلىٰ قريش فيها، وحض علىٰ الأخذ بثأرهم. وعاد إلىٰ المدينة. وأمر النبي ﷺ بقتله، فانطلق إليه خمسة من الأنصار، فقتلوه في ظاهر حصنه، وحملوا رأسه في مخلاة إلىٰ المدينة. الزركلي، الأعلام، 5/ 225.

وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله وأفعاله إلا ما قام به دليل على اختصاصه به. فقد خلعوا نعالهم لما خلع عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نزع ....

حاشية الدسوقي

قوله **(وقد علم من دين الصحابة)** أي من عادتهم، وليس المراد بالدين الأحكام الشرعية، والدين له إطلاقات كثيرة. قوله [م|163ب] **(من غير توقف)** يعني غالبا وما لم تبهتهم ضرورة الحال وإلا فقد أمرهم في عمرة الحديبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فوالله ما قام منهم أحد، فدخل على أم سلمة ﷺ فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت: «إن أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدا وانحر واحلق، فخرج فنحر بيده ودعا الحالق، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يلحق لبعض. انتهى من البخاري. وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا، وسبب تأخرهم حملهم الأمر على الندب أو أنه بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في الفكرة. قوله **(في جميع أقواله وأفعاله)** أي التشريعية [لا مطلقا][1] وإلا لشمل الجبلي. قوله **(فقد خلعوا نعالهم)** أي في الصلاة لما خلع ﷺ نعله أي فيها، ولما فرغ من الصلاة قال لهم: «لم خلعتم نعالكم؟ فقالوا له: لما رأينك خلعتهما خلعناهما، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: أتاني جبريل فقال لي: اخلع نعليك فإن فيهما نجاسة»[2]، قيل: إنه كان دم قراد. واحتج بهذا الحديث من قال: إن العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط.

---

(1) ساقط في م.

(2) أخرج الترمذي في المستدرك بلفظ آخر: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ صَلَّى فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ، فَخَلَعَ النَّاسُ نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: «لِمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا، قَالَ: «إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ بِهِمَا خَبَثًا، فَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَقْلِبْ نَعْلَيْهِ فَلْيَنْظُرْ فِيهِمَا خَبَثٌ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِمَا خَبَثًا فَلْيَمْسَحْهُمَا بِالأَرْضِ، ثُمَّ لِيُصَلِّ فِيهِمَا» . «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ». أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1411هـ - 1990م)، حديث رقم 955، 1/ 391.

ونزعوا خواتمهم لما خلع عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خاتمه وحسر أبو بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي ﷺ ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ونزعوا خواتمهم إلخ**) في البخاري كان له ﷺ خاتم من ذهب فنبذه وقال: «لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم»(1) فلبس الذهب كان أولا غير حرام على الذكور ثم حرم، وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق، وعليه ينظر هل نسخ للإباحة أو إنما هو قضية وقتية. قوله (**وحسر**) أي كشف. وقوله (**أبو بكر وعمر**) أي وكذلك عثمان فإنه حسر عن رجليه أيضا في هذه القصة، ودلوا كلهم أرجلهم في البئر كما فعل النبي ﷺ. قوله (**في قصة جلوسهم على البئر**) هي بئر أَرِيس -بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وآخره سين مهملة- بوزن أَمِير بئر بالمدينة، وقيل: إن أريس [أ125أ] بستان بالمدينة، فبئر أريس على(2) هذا بئر هذا البستان المسمى بِأَرِيس، وهذه البئر هي التي سقط فيها خاتم النبي ﷺ من يد عثمان فلم يوجد. قوله (**كما فعل النبي ﷺ**) أي فإنه كشف عن رجليه لركبتيه إشارة إلى أن هذا ليس بعورة وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الأدب.

---

(1) أخرج البخاري في صحيحه في باب خاتم الفضة. البخاري، **صحيح البخاري**، 7/ 201.

(2) في أ: من.

وكاد يقتل بعضهم بعضا من شدة الازدحام على الحلاق عند ما رأوه ﷺ يحلق رأسه وحلّ من عمرته في قصة الحديبية، وكانوا يبحثون البحث العظيم من هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به. وقال لهم ﷺ لما أرادوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلا ونهارا: «أما أنا فآكل وأنام وأتزوج النساء»، أو كلاما يقرب من هذا،

حاشية الدسوقي

قوله (**الحديبية**) بالتخفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة، سميت باسم بئر كانت بها تسمى الحديبية وهي من الحرم، نزل عليها ﷺ حين صده المشركون عن البيت، وكان محرما بعمرة وصالحهم على أن يعتمر من العام المقبل، وأمر النبي أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر فأبوا ثلاث مرات إلى آخر ما مر. قوله (**والانقطاع للعبادة**) عطفه على (**التبتل**) عطف تفسير.

قوله (**أو كلاما يقرب من هذا**) عطف على قوله (**أما أنا إلخ**) باعتبار محله، أي قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا، وإنما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لهم، والذي في البخاري عن أنس: «جَاءَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ إِلَىٰ بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا أخبروا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا: أَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَأُصَلِّي اللَّيْلَ، وَقَالَ آخَرُ: وَأَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: وَأَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقَالَ: أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا وَاللهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ للهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنْ أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[1].

---

(1) أخرج البخاري في صحيحه في باب الترغيب في النكاح ولفظه: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، أَخْبَرَنَا حُمَيْدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ الطَّوِيلُ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَىٰ بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ، يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ:
=

«فمن رغب عن سنتي فليس مني». فانظر كيف ردهم بفعله الذي لا معدل عن الاقتداء به عما قصدوه مع أنه يظهر قبل التأمل أن ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس، وقد ثبت أن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لا يحرم إذا أهل هلال الحجة، وإنما يحرم في يوم التروية، وكونه إنما يلمس الركنين اليمانيين: فأجابه بأنه استند في ذلك كله لفعله ﷺ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله. وقوله، ففي قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد أمرهم به، وفي قضية الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم [م|164أ] بفعلِه وقولِه معاً، لقوله «فمن رغب عن سنتي فليس مني») فإن هذا قول، وقوله (أنا أفعل كذا إلخ) هذا وإن كان قولا لكن مضمونه المردود به فعل، فتأمل.

قوله (لا معدل) أي لا عدول. قوله (عما قصدوه) متعلق بردهم. قوله (مع أنه) أي ما قصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة. قوله (قبل التأمل) إنما قيد بذلك لأنه بعد التأمل ليس كذلك لأنه لا رهبانية في الإسلام، [أ|125ب] ولأنه عرضة للقطع، وأحب العمل أدومه وإن قل، ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والأولاد. قوله (لما سأله السائل) أي وهو ابن جريج، وقال له: «رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَجِدْ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا، قَالَ: مَا هِيَ يَا ابنَ جُرَيْجٍ [(1)]؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ لَا تَلْمَسُ مِنَ الأَرْكَانِ إِلَّا اليَمَانِيَّيْنِ، وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ، وَرَأَيْتُكَ تَصْبَغُ بِالصُّفْرَةِ، وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوْا هِلَالَ الحِجَّةِ وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّىٰ إِذَا كَانَ اليَوْمُ التَّرْوِيَةُ أَهْلَلْتَ، فَقَالَ ابنُ عُمَرَ: أَمَّا الأَرْكَانُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَلْمَسُ إِلَّا اليَمَانِيَّيْنِ،

= «أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي». صحيح البخاري، 7/ 2.

(1) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، (80-150هـ/ 699-767م): فقيه الحرم المكي. كان إمام أهل الحجاز في عصره. وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة. رومي الأصل، من موالي قريش. مكي المولد والوفاة. الزركلي، الأعلام، 4/ 160.



وَأَمَّا النَّعلُ السَّبْتِيَّةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ [يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لا شَعْرَ فِيْهَا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَلْبَسَهَا، وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ][1] يَصْبغُ بِهَا فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبَغَ بِهَا، وَأَمَّا الإِهْلَالُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَهِلُّ حِيْنَ تَنْبَعِث بِهِ رَاحِلَتُهُ»[2] انتهى.

وإطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الأسود والركن اليماني الذي قبله، والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما في السكتاني[3]، وقال الشيخ يس: «يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ [لحيته، قاله المنجور ونحوه لبعض شراح الحديث وفي شرح البردة لابن مرزوق[4]،

(1) ساقط في م.

(2) أخرج البخاري في صحيحه في باب النعال السبتية وغيرها ولفظه: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ: أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا، قَالَ: مَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ لاَ تَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ، وَرَأَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفْرَةِ، وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ، أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوُا الهِلاَلَ، وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ: أَمَّا الأَرْكَانُ: «فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَمَسُّ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَأَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعَرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا، وَأَمَّا الصُّفْرَةُ: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا، وَأَمَّا الإِهْلاَلُ: فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُهِلُّ حَتَّى تَنْبَعِثَ بِهِ رَاحِلَتُهُ». صحيح البخاري، 7/ 198.

(3) والمراد (بالصبغ) صبغ الثوب. السكتاني، الحاشية، 475.

(4) هو محمد بن أحمد بن محمد، ابن مرزوق العجيسي، أبو عبد الله، شمس الدين (710 - 781 هـ/ 1311 - 1380 م)، فقيه وجيه خطيب، من أعيان تلمسان. أثنى على ابن خلدون. وأسهب المقري في ترجمة. رحل إلى المشرق سنة 718 مع والده، وأقام بمصر مدة وعاد إلى تلمسان سنة 733 فولي أعمالا علمية وسياسية. وتقدم عند ملوك المغرب، وسجنه بعضهم. وعدّه السلاوي من أعيان الوزراء بفاس في أيام السلطان أبي سالم المريني. وتقلبت به الأحوال حتى استولى على تلمسان من لا يطيق الإقامة معه، فرحل إلى القاهرة، فاتصل بالسلطان الأشرف، فولاه مناصب علمية استمر قائما بها إلى أن توفي. له كتب، منها: شرح عمدة الأحكام في الحديث وشرح الشفاء ولم يكمله، وشرح الأحكام الصغرى، وإيضاح المراشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم والفوائد والإمامة، والمفاتيح المرزوقية في شرح الخزرجية، وعقيدة أهل التوحيد، المخرجة من ظلمات التقليد، والمسند الصحيح الحسن من أخبار السلطان أبي الحسن. الزركلي، الأعلام، 5/ 328؛ التنبكتي، نيل الابتهاج، 1/ 136.

وقد أدار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ راحلته في موضع ....

حاشية الدسوقي

وقد ورد أنه ﷺ صبغ لحيته] الكريمة بالحناء والكتم، والنعال السِبتية بكسر السين التي لا شعر فيها، سميت بذلك[1] لسبت الشعر أي خلقه، فسبتية بمعنى مسبوتة، والمراد بالإهلال التلبية عند الإحرام، ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروي إبراهيم في ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمر ربه يوم النحر، وقيل: إنما سمي اليوم الثامن يوم التروية لأنهم كانوا في الجاهلية يحملون فيه الماء لمنى لعدم الماء فيها إذ ذاك.

قوله (أدار راحلته في موضع) أي وهو المحل الذي يذهب منه لقبور الشهداء، فقد روى ابن عبد البر[2] بإسناده إلى نافع[3]: «رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ[4] إِذَا ذَهَبَ إِلَى قُبُورِ الشُّهَدَاء

---

(1) ساقط في م.

(2) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر (368-463هـ/ 978-1071م): من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، بحاثة. يقال له حافظ المغرب. ولد بقرطبة. ورحل رحلات طويلة في غربي الأندلس وشرقيها. وولي قضاء لشبونة وشنترين. وتوفي بشاطبة. من كتبه: الدرر في اختصار المغازي والسير، العقل والعقلاء، الاستيعاب في تراجم الصحابة، جامع بيان العلم وفضله، بهجة المجالس وأنس المجالس في المحاضرات، الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار، الإنباه على قبائل الرواة، التقصي لحديث الموطأ، أو تجريد التمهيد، الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف، الكافي في الفقه. الزركلي، الأعلام، 1/ 207.

(3) هو نافع المدني، أبو عبد الله (ت. 17هـ): من أئمة التابعين بالمدينة. كان علامة في فقه الدين، متفقا على رياسته، كثير الرواية للحديث، ثقة، لا يعرف له خطأ في جميع ما رواه. وهو ديلمي الأصل، مجهول النسب، أصابه عبد الله بن عمر صغيرا في بعض مغازيه، ونشأ في المدينة. وأرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن. الزركلي، الأعلام، 8/ 6.

(4) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن (ق هـ10-73هـ/ 613-692م): صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية. كان جريئا جهيرا. نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكة. ومولده ووفاته فيها. أفتى الناس في الإسلام ستين سنة. ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى. وغزا إفريقية مرتين: الأولى مع ابن أبي سَرْح، والثانية مع معاوية بن حديج سنة 34 هـ وكف بصره في آخر حياته. وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة. له في كتب الحديث 2630 حديثا. الزركلي، الأعلام، 4/ 108.

واعتل لذلك بأنه كذلك رأى النبي ﷺ فعله، وانظر قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للحجر الأسود: «لقد علمت أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع» ....

حاشية الدسوقي

هُوَ عَلَىٰ نَاقَتِهِ رَدَّهَا هَكَذَا وَهَكَذَا، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ عَلَىٰ نَاقَتِهِ فَعَلَ كَذَا»(1)، وهذا غاية التأسي والاقتداء.

قوله **(واعتل)** أي استدل لذلك. قوله **(وانظر قول** [م|164ب] **عمر)** أي تأمل فيه فإنه يدل على شدة الاتباع. قوله **(لا تضر ولا تنفع)** انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ما ورد في صحيح ابن خزيمة(2) عن ابن عباس(3) مرفوعا أن لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهدان لمن استلمه يوم القيامة إلا أن يقال: إن هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه، والمعنى **(لا تضر ولا تنفع)** بذاتك(4) بل بإذن الله لأنه هو الضار النافع حقيقة،

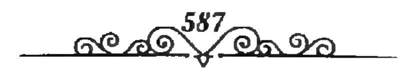
---

(1) أخرج البخاري في صحيحه في باب النعال السبتية وغيرها ولفظه: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ: أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا، قَالَ: مَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ لاَ تَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ، وَرَأَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفْرَةِ، وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ، أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوُا الهِلاَلَ، وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّىٰ كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ: أَمَّا الأَرْكَانُ: «فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَمَسُّ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَأَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعَرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا، وَأَمَّا الصُّفْرَةُ: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا، وَأَمَّا الإِهْلاَلُ: فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُهِلُّ حَتَّىٰ تَنْبَعِثَ بِهِ رَاحِلَتُهُ». **صحيح البخاري، 7/ 198.**

(2) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبو بكر (223-311هـ/ 838-924م): إمام نيسابور في عصره. كان فقيها مجتهدا، عالما بالحديث. مولده ووفاته بنيسابور. رحل إلى العراق والشام والجزيرة ومصر، ولقبه السبكي بإمام الأئمة. تزيد مصنفاته على 140 منها: التوحيد وإثبات صفة الرب كبير وصغير، مختصر المختصر المسمى صحيح ابن خزيمة. الزركلي، **الأعلام، 6/ 29.**

(3) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (ق هـ 3-68هـ/ 619-687م): حبر الأمة، الصحابي الجليل. ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوّة، فلازم رسول الله ﷺ وروى عنه الأحاديث الصحيحة. وشهد مع علي الجمل وصفين. وكف بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي بها. له في الصحيحين وغيرهما 1660 حديثا. الزركلي، **الأعلام، 4/ 95.**

(4) في م: بإذنك.



ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك. وقد ثبت عن بعض السلف وأظنه الإمام أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان لا يأكل البطيخ فقيل له في ذلك. ....

حاشية الدسوقي

وإنما قال ذلك عمر لأن الناس كانوا حديثي عهد بعبادة الأصنام، فخشي عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من باب تعظيم بعض الأحجار كما كانت العرب تفعله في الجاهلية، فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله ﷺ لا لأن الحجر يضر وينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده في الأوثان.

قوله (**وأظنه الإمام أحمد بن حنبل**[1]) ذكر ابن النجار الحنبلي[2] في منتهى الإرادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سبب فهو مبتدع، وما نقل عن الإمام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبي ﷺ له فكذب انتهى. نعم في المواهب كان محمد بن أسلم[3] لا يأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبي ﷺ له[4]. قوله (**البِطيخ**) هو بكسر الباء.

قوله (**فقيل له في ذلك**) أي فقيل له: ما السبب في ذلك أي في عدم أكلك له.

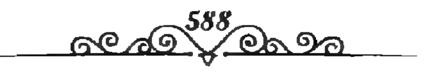
---

(1) هو أبو عبد الله أحمد بن محمَّد بن حنبل البغدادي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الإمام الثقة المثبت الأمين الحافظ الحجة النظار المتفق على جلالته وورعه وعلمه كان من علية أئمة الحديث انتشر مذهبه بكثير من بلاد الشام وغيرها. ترجمته عالية ذكرت مفردة ومضافة مولود سنة 164هـ وتوفي ببغداد سنة 241هـ/ 855 م. مخلوف، الشجرة، 1/ 43.

(2) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار (8988-972هـ/ 1492-1564م): فقيه حنبلي مصري. من القضاة. له: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات في فقه الحنابلة، وشرحه غير تامّ. الزركلي، الأعلام، 6/ 6.

(3) هو محمد بن أسلم بن سالم بن يزيد، أبو الحسن الكندي، مولاهم، الطوسي (ت. 242هـ/ 856م): من حفاظ الحديث. اشتهر بالصلاح، ونعته الذهبي بشيخ المشرق. له: المسند، الرد على الجهمية، الإيمان والأعمال في الرد على الكرامية، أربعون حديثا. الزركلي، الأعلام، 6/ 34.

(4) الزرقاني، شرح المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، بيروت: دار الكتب العلمية، 6/ 192.



فقال: منعتي من أكله أنه لم يثبت عندي كيف أكله النبي ﷺ وبالجملة فالاتباع له ﷺ في جميع أفعاله وأقواله إلا ما اختص به، ورؤية الكمال فيها جملة وتفصيلا بلا تردّد ولا توقف أصلا مما علم من دين السلف ضرورة، ولا شك أن هذا دليل قطعي إجماعي على عصمته ﷺ، وفي معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام من جميع المعاصي والمكروهات. وأن أفعالهم عليهم الصلاة و السلام دائرة بين الواجب والمندوه والمباح، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**كيف أكله**) أي لم يثبت عندي، جواب [ا|126ا] هذا الاستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره وهل تناوله قطعا أو نحتا بالأسنان، ولكن ذكر بعضهم كما في الشيخ يس أنه ثبت أنه ﷺ كان يشقق البطيخ بقشره ويأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين حتىٰ يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسر جهة اليمين ويأكل منها إلىٰ أن يصل للموضع الذي وصل إليه ويرمي القشرة ولا يأكله. قوله (**وبالجملة**) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة أي بالإجمال أي وأقول قولا مجملا. وقوله (**فالابتداء**) مبتدأ. وقوله (**ورؤية الكمال**) عطف عليه، والمراد بالرؤية الاعتقاد فهي رؤية قلبية. وقوله (**مما علم من دين السلف**) خبره. قوله (**ورؤية الكمال فيها**) أي في أقواله وأفعاله، وفي نسخة ورؤية الكمال فيه، أي في المصطفىٰ أي في أقواله وأفعاله. قوله (**مما علم ضرورة**) أي الضرورة أي البداهة، أو مما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لا يتوقف علىٰ نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم. وقوله (**من دين السلف**) أي من عادتهم. قوله (**ولا شك أن هذا**) أي اتباع السلف له في جميع أفعاله وأقواله مع اعتقادهم أنها في غاية الكمال. [م|165ا] قوله (**وفي معناه**) أي وفي معنىٰ عصمته ﷺ عصمة إلخ. قوله (**من جميع المعاصي**) قد تنازعه كل من عصمته ﷺ وعصمة سائر الرسل. قوله (**والمكروهات**) أي من حيث إنها مكروهات، أما من حيث التشريع وكأن يبين أنها ليست بحرام ففعله لها إما واجب أو مندوب والأظهر الوجوب. قوله (**وأن أفعالهم**) أي ولا شك أن أفعالهم، فهو عطف علىٰ قوله (**أن هذا دليل قطعي**).

وهذا بحسب النظر إلىٰ الفعل من حيث ذاته. وأما لو نظر إليه بحسب عوارضه، فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لا غير، لأن المباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضىٰ الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم، بل لا يقع منهم إلا مصاحبا لنية يصير بها قربة. وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريعية للغير، وذلك من باب التعليم. وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها، وإذا كان أدنىٰ الأولياء لله يصل إلىٰ رتبة تصير معها مباحاته كلها طاعات بحسن النية في تناولها، فما بالك بخيرة الله تعالىٰ من خلقهوهم أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام، .

حاشية الدسوقي

قوله (وهذا) أي دوران فعلهم بين الأمور الثلاثة التي من جملتها المباح. قوله (من حيث ذاته) أي بقطع النظر عن العوارض التي تعرض للفعل. قوله (لا غير) الحق أن دخول «لا» علىٰ «غير»[1] جائز خلافا لمن قال: إن «غير» لا تنفىٰ إلا بـ(ليس)، ويدل للجواز قول الشاعر:

«جوابا به تنجو اعتمد فوربنا   لعنْ عمل أسلفتَ لا غير تُسألُ»[2]

قوله (ونحوها) أي نحو الشهوة كالعادة. قوله (وأقل ذلك) أي أقل ما ذكر من النية[3] التي يصير بها قربة أن يقصدوا إلخ، أي وأكثر من ذلك أن يقصدوا إقامة البنية[4]، أو كف النفس عن الزنا مثلا لأنه يصير المباح حينئذ واجبا. قوله (ناهيك بمنزلة قربة التعليم) ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنىٰ كافيك ومصدرا بمعنىٰ حسبك كما في الصحاح[5] وهو المراد هنا، أي ويكفيك مرتبة قربة التعليم فلا تطلب غيرها. قوله (بحسن النية) أي بسبب النية الحسنة في تناولها وذلك بأن يقصد بها إقامة البنية أو الكف عن الزنا، وضمير تناولها للمباحات. قوله (فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم، وبال خبرا ومبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنىٰ الظن لا القلب ولا الحال، والباء في قوله (بخيرة) متعلقة به لأنه بهذا المعنىٰ مصدر والاستفهام هنا تقريري، أي أقر واعترف بأن خيرة خلق الله أولىٰ بذلك من الأولياء.

---

(1) ساقط في أ.   (2) لم أقف عليه.   (3) في م: السنة.   (4) في م: السنية.

(5) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ - 1987 م، 2518.

لا سيما أفضل الخلق وأشرف العالمين جملة وتفصيلا بإجماع من يعتد بإجماعه سيدنا ومولانا محمد ﷺ، ولأجل انحصار أفعالهم في الواجب والمندوب على هذا الذي ذكرناه اقتصرنا في أصل العقيدة على ما يقتضي الاختصاص بهما وهو الطاعة، وزدنا التقييد بقولنا (فِي حَقِّهِمْ) إشارة إلى أن بعض أفعالهم وإن كان يطلق عليها الإباحة بالنظر إلى الفعل في نفسه وبالنظر إلى مطلق وجوده من عامة المؤمنين، ....

حاشية الدسوقي

[قوله (**لا سيما أفضل الخلق**) لا نافية للجنس وخبرها محذوف، وسي بمعنى مثل اسمها، وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ، وأفضل خبره أي لا مثل الذي هو أفضل الخلق موجود، وحينئذ فهو أولى من غيره في الوصول إلى المرتبة التي تصير معها مباحاته طاعات][1]. قوله (**لا سيما أفضل الخلق**) أي وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فللتواضع، وكان ذلك قبل أن يعلمه الله به، أو المراد لا تفضلوني تفضيلا يؤدي إلى تنقيص المفضول. [أ|126ب] قوله (**جملة وتفصيلا**) أراد بالجملة أنه ﷺ بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم، وحاصله أنك إذا قابلت بين النبي وبين [م|165ب] هيئة المخلوقات الاجتماعية، أو قابلت بينه وبين كل واحد من المخلوقات تجد النبي أفضل في الحالتين.

قوله (**من يعتد بإجماعه**) أي خلافا لما قاله الزمخشري في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾[2] وهو يؤخذ من هذه الآية أن جبريل أفضل من سيدنا محمد ﷺ لأنه وصف بصفات أقوى مما وصف به ﷺ حيث وصف جبريل بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝٢٠ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ۝٢١﴾[3] ووصفه ﷺ بسلب الجنون بقوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ﴾[4]، وهذه جراءة عظيمة من الزمخشري وهوس منه إذ النبي ﷺ موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة في هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره، فلو لم يتصف إلا بما قال لربما توهم لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام،

---

(1) ساقط في أ. (2) الحاقة: 40. (3) التكوير: 19-21. (4) التكوير: 22.

فهو في حقهم عليهم الصلاة والسلام لكمال معرفتهم بالله تعالىٰ وسلامتهم من دواعي النفس والهوىٰ ....

حاشية الدسوقي

كيف وقد كان خادما له ليلة الإسراء وارتقىٰ معه لسدرة المنتهىٰ ووقف وقال: هذا غاية ما أصل إليه وما منا إلا له مقام معلوم[1]، وتركه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هناك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الأقلام وخرقت له الحجب ورأىٰ ربه بعيني رأسه وخاطبه المولىٰ بكلامه القديم، وجبريل لم يصل لهذه المرتبة لا هو ولا غيره فشتان ما بين المقامين، وإن كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة المقربين إلا أنه لم يصل لمرتبة النبي ﷺ، وأشار بقوله **(ممن يعتد بإجماعه)** إلىٰ التعريض بالزمخشري وأمثاله وأنهم ليسوا ممن يعتد بخلافهم في هذه المسألة التي هي في غاية الظهور، فلا ينافي دعوىٰ الإجماع عليها، وحكىٰ البلقيني[2] والعراقي[3] الإجماع.

قوله **(لكمال معرفتهم بالله)** علة مقدمة علىٰ المعلول وهو قوله **(لا يقع منهم)** أي فهو في حقهم لا يقع منهم إلا طاعة لكمال معرفتهم بالله. قوله **(من دواعي النفس)** أي من الأمور التي تدعوها النفس وتطلبها كالرئاسة والأموال والجاه والخدم.

---

(1) مقتبس من قوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ الصافات: 164.

(2) هو عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، العسقلاني الأصل، ثم البلقيني المصري الشافعي (724-805هـ/ 1324-1403م)، أبو حفص، سراج الدين: مجتهد حافظ للحديث، من العلماء بالدين. ولد في بلقينة من غربية مصر وتعلم بالقاهرة. وولي قضاء الشام سنة 769 هـ وتوفي بالقاهرة. من كتبه: التدريب في فقه الشافعية لم يتمه، تصحيح المنهاج، الملمات برد المهمات، محاسن الاصطلاح في الحديث، حواش علىٰ الروضة، الأجوبة المرضية عن المسائل المكية، مناسبات تراجم أبواب البخاري، الفتاوىٰ. الزركلي، الأعلام، 5/ 45-46.

(3) أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (762-826هـ/ 1361-1423م) قاضي الديار المصرية. مولده ووفاته بالقاهرة. رحل به أبوه (الحافظ العراقي) إلىٰ دمشق فقرأ فيها، وعاد إلىٰ مصر فارتفعت مكانته إلىٰ أن ولي القضاء سنة 824 هـ بعد الجلال البلقيني، وحمدت سيرته. ولم يدار أهل الدولة فعزل قبل تمام العام علىٰ ولايته. من كتبه: البيان والتوضيح لمن أخرج له في الصحيح وقد مس بضرب من التجريح، وفضل الخيل، والاطراف بأوهام الاطراف للمزي، ورواة المراسيل. الزركلي، الأعلام، 1/ 148.

وأمنهم من طوارق الفترات والملل يقظة ونوما وتأييدهم بعصمة الله تعالىٰ في كل حال، لا يقع منهم إلا طاعة يثابون عليها صلىٰ الله تعالىٰ وسلم علىٰ نبينا وعلىٰ جميع إخوانه من النبين والمرسلين. ولتكن -أيها المؤمن- علىٰ حذر عظيم ووجل شديد علىٰ إيمانك أن يسلب منك بأن تصغي بأذنك أو عقلك إلىٰ خرائف ينقلها كذبة المؤرخين وتبعهم في بعضها بعض جهلة المفسرين ....

حاشية الدسوقي

قوله (**من طوارق الفترات**) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنىٰ الكسل، والملل هو السآمة وهي ناشئة عن الكسل، وإضافة طوارق للفترات بيانية، أي وأمنهم مما شأنه أن يطرق الناس أي يأتيهم من الكسل والسآمة. قوله (**وتأييدهم**) أي تقويتهم وهو عطف علىٰ كمال.

قوله (**ووجل**) أي خوف وهو مرادف للحذر كما أن شديد وعظيم بمعنىٰ.

وقوله (**علىٰ إيمانك**) متعلق بوجل. وقوله (**أن يسلب**) بدل اشتمال من إيمانك.

قوله (**إلىٰ خرائف إلخ**) جمع خراف، وذلك [م166أ] كالذي ينقلون من عصيان آدم وما وقع لداود من أنه حسد أوريا وزيره علىٰ زوجته، ومن ذلك ما نقله في الشفاء عن الكلبي[1] قال: «وليس ثقة أن النبي ﷺ تمنىٰ أن ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه فأنزل الله عليه: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾[2]، تلك الغرانيق العلىٰ وأن شفاعتهن لترتجىٰ[3]، فلما ختم السورة [سجد وسجد][4] معه المسلمون، والمشركون لما سمعوه أثنىٰ علىٰ آلهتهم والجن والإنس إلا رجلا أخذ كفا من تراب وجعله علىٰ جبهته، وقال: هذا يكفيني وهذا كذب، وكذا ما قيل: إنه لما قرأ في الحرم بحضرة المسلمين والمشركين:

---

(1) هو محمد بن السائب بن بشر بن عمرو ابن الحارث الكلبي، أبو النضر (ت. 146هـ/ 763م): نسابة، راوية، عالم بالتفسير والأخبار وأيام العرب. من أهل الكوفة. مولده ووفاته فيها. وهو من (كلب بن وبرة) من قضاعة. وصنف كتابا في تفسير القرآن وهو ضعيف الحديث. الزركلي، الأعلام، 6/ 133.

(2) النجم: 19-20.

(3) في م: لترجىٰ.

(4) في م: فسجدوا سجد.

فقد سمعت الحق الذي لا غبار عليه في حقهم عليهم الصلاة و السلام فشدّ يدك عليه وانبذ كل ما سواه والله المستعان...

حاشية الدسوقي

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ (1) ألقى الشيطان على لسانه تلك [127/أ] الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى(2)، وإنما قلنا: إنه كذب لرده بالبرهان القطعي على العصمة ولا يعارض القطعي بالظني، لو سلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء(3) مع تبحره لم يثبت منه شيئا، ولقد صدق المصنف في أنه يخاف على من صدق هذه المقالة سلب الإيمان لأنه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء في المعاصي خصوصا سيدنا محمد، فإن تمنيه أن يتزل عليه مثل هذا من مدح الآلهة غير الله كفر وإلقاء الشيطان ذلك على لسانه ممتنع لعصمته.

قوله (**فقد سمعت الحق إلخ**) أي من أن الأنبياء معصومون من(4) المعاصي عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها سواء كانت صغائر أو كبائر كانت الصغائر صغائر خسة أو لا كانت الكبائر كفرا أو غيره.

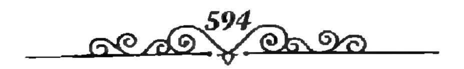
---

(1) النجم: 19-20.

(2) في كم: لترجى.

(3) هو أبو الفضل القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، ولد سنة 476هـ/ 1083م في سبتة وتوفي سنة 544هـ/ 1149م بمراكش مسموما. عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، صاحب الشفا بتعريف حقوق المصطفى المشهور. له مؤلفات أخرى منها: الغنية، وترتيب المدارك بحدود قواعد الإسلام وغيرها. محمد بن القاضي عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1982م)، 2 وما بعده؛ شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق: مصطفى السقا وغيره (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358هـ/ 1939م)، 1/ 23 وما بعده؛ الزركلي، **الأعلام**، 5/ 99.

(4) ساقط في أ.





برهان وجوب التبليغ

قوله (وَهَذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وُجُوبِ الثَّالِثِ) مراده بالثالث تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه. ولا شك أنهم لو وقع منهم خلاف ذلك لكنا مأمورين بأن نقتدي بهم في ذلك فنكتم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالىٰ علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطرّ إليه، كيف وهو محرم ملعون فاعله، قال الله تعالىٰ ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[1]، وكيف يتصوّر وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام، ....

حاشية الدسوقي

قوله (لو وقع منهم خلاف ذلك) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه، وهذا إشارة لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به علىٰ وجوب التبليغ.

قوله (لكنا مأمورين إلخ) وذلك لأننا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ومن جملة أفعالهم الكتمان، ويبحث فيه بما سبق من أنه لا يلزم اتباعهم إلا فيما يبلغونه عن الله وإلا لزم اتباعهم في الأمور الجبلية والأمور الخاصة بهم.

قوله (لمن اضطر إليه) قيل: إنه مبني للمفعول لا غير، ويرده أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل. قوله (كيف وهو محرم إلخ) أي كيف نؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرم، والاستفهام تعجبي، وهذا إشارة للاستثنائية فهو في[2] قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل لأن كتمه محرم إلخ. قوله (وكيف يتصور [م|166ب] إلخ) إشارة لدليل شرعي علىٰ وجوب التبليغ بعد ما قدم الدليل العقلي صورة علىٰ وجوبه وكأنه قال: ولأنه لا يتصور وقوع عدم التبليغ منهم لأن مولانا إلخ.

---

(1) البقرة: 159.

(2) ساقط في أ.

ومولانا عَزَّوَجَلَّ يقول لسيدنا ومولانا محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَعَلَىٰآلِهِوَسَلَّمَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾،[1] أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها. فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**أي إن لم تبلغ إلخ**) هذا جواب عما يقال: إنه قد اتخذ الشرط والجزاء في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[2]، لأن المتبادر منه أن المعنىٰ وإن لم تبلغ ما أنزل الله إليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته وهذا لا فائدة فيه، وحاصل الجواب أن الكلام مؤول بما ذكر. قوله (**أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه**) أخذ هذا من وقوع قوله (**إن لم تفعل**) في مقابلة العموم في قوله (**بلغ ما أنزل اليك**) أي كل ما أنزل إليك لأن ما موصولة تفيد العموم وإليها ينصب النفي في مقابله، فيكون المعنىٰ وإن لم تبلغ كل ما أنزل اليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول، والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لأن عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شيء أصلا وبعدم تبليغ البعض وعلىٰ كل فعدم تبليغ البعض محقق.

قوله (**فحكمك حكم إلخ**) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء وأن قوله (**فما بلغت رسالته**) في معنىٰ قولنا: فحكمك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيئا أصلا، وقد يقال: إن الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الأحكام لا لبعضها، فكأنه قيل: إن انتفىٰ جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها إذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه، ولا شك أن هذا مفاد للفظ لا تأويل له، فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء، وحينئذ فلا حاجة لقوله (**فحكمك حكم إلخ**[3]). قوله (**فحكمك حكم إلخ**) وحينئذ تستحق العقاب مثله، والآية وعيد وإن كانت في حقه ﷺ، وإلىٰ كونها وعيدا أشار الشارح بقوله (**فانظر هذا التخويف**).

---

(1) المائدة: 67.

(2) المائدة: 67.

(3) في م: من لم يبلغ شيئا منها وحينئذ تستحق العقاب.

وكان خوفه على قدر معرفته ولهذا كان يسمع لصدره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ **أزيز كأزيز المرجل من خوف الله تعالى وقد شهد مولانا** عَزَّ وَجَلَّ **لسيدنا ومولانا محمد** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ **بكمال التبليغ، فقال** تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[1] **وقال** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾[2]، **وقال الله تعالى**: ﴿فَتَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٖ﴾[3]، **والآي في ذلك كثيرة وبالله** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى **التوفيق**........

حاشية الدسوقي

قوله (**وكان خوفه**) أي وكان خوفه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ [أ|127ب] من ربه على قدر معرفته به، ويعرض عما وعده به من المغفرة والأجر العظيم، وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه ولا يغتر بتقريبه له وإنعامه عليه.

قوله (**كان يسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل**) أي كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر، قال في القاموس: مِرْجَل على وزن مِنْبَر قدر يطبخ فيه من حجارة أو نحاس. قوله (**قد شهد مولانا إلخ**) هذا جواب عن السؤال وارد على ما[4] قدمه من أنه لا يتصور الكتمان مع كون المولى أمره [م|167أ] بالتبليغ، وحاصل السؤال أنه يمكن أن الله أمره بالتبليغ وخالف الأمر وكتم، وحاصل الجواب أن المراد أنه لا يتصور الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[5]، وكمال الدين إنما يكون بالتبليغ لجميع الأحكام، فقوله (**وقد شهد إلخ**) أي والحال أنه قد شهد إلخ، ومحط الفائدة على ذلك أي إنه لا يصح الكتمان مع قوله (**وإن لم تفعل**) والحالة أنه قد شهد إلخ. قوله (﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[6]، إلخ) في الآية إشارة للفرق بين الكمال والتمام، فإن التمام لإزالة نقص الأصل والكمال لإزالة نقص العوارض مع تمام الأصل ومن ثم قال: ﴿تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ﴾[7] لأن التمام في العدد قد علم وإنما نفى احتمال نقص بعض صفاته انتهى يس.

---

(1) المائدة: 3. (2) البقرة: 256. (3) الذاريات: 54. (4) ساقط في أ.

(5) المائدة: 3. (6) المائدة: 3. (7) البقرة: 196.

دَلِيلُ جَوَازِ الأَعْرَاضِ البَشَرِيَّةِ عَلَيْهِمْ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ

(ص) وَأَمَّا دَلِيلُ جَوَازِ الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيْهِمْ - صَلَوَاتُ اللهِ وَسَلاَمُهُ عَلَيْهِمْ - فَمُشَاهَدَةُ وُقُوعِهَا بِهِمْ..........

حاشية الدسوقي

دليل جواز الأعراض البشرية عليهم

قوله (وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان فهو من إطلاق العام وإرادة الخاص وعبر به هنا إما تفننا أو فرقا بين الواجب والجائز، و«أل» في الأعراض للعهد والمعهود الأعراض التي لا تؤدي إلىٰ نقص كما أشار له الشارح بقوله (لا يقع منها إلا ما لا يخل)،

وأما الأعراض التي تؤدي إلىٰ نقص شرعا كالمكروهات والمحرمات فدليل امتناعها ما تقدم من دليل العصمة، والتي تؤدي لنقص عرفا وهي الأعراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول:

هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة وهي تعليم الشرائع، وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع في حقهم، ينتج الأعراض المنفرة عرفا ممتنعة في حقهم.

أما الصغرىٰ فضرورية، وأما الكبرىٰ فلما يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة.

قوله (فمشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا إشارة لقياس استثنائي نظمه أن تقول: لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم وبيان الملازمة أن:

ما لا يجوز لا يقع بهم، لكن التالي باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالمقدم مثله، فإذن الأعراض البشرية جائزة في حقهم.

إِمَّا لِتَعْظِيمِ أَجْرِهِمْ،..

حاشية الدسوقي

ويصح أن يكون إشارة لقياس اقتراني نظمه:

الأعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم، وكل ما وقع بهم بعد[1] عدم فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز إذ كل واقع جائز ولا عكس، ينتج الأعراض البشرية جائزة في حق الرسل.

واعلم أن هذا الدليل إنما [م|167ب] ينهض حجة على من جوز الرسالة للبشر واعترف بثبوتها ونازع في جواز لحوق الأعراض لهم، وأما من منع كون الرسول[2] من البشر كما تقول الجاهلية فلا يحتج عليهم به.

قوله (فمشاهدة وقوعها بهم) أي لمن عاصرهم، والوقوع أقوى دليل على الجواز لأن الوقوع فرع عن الجواز. قوله (إما لتعظيم أجورهم) هذا بيان لفائدة وقوع الأعراض بهم. ثم إن المعروف في إما أنه لا بد من تكريرها كما يدل عليه قول [أ|128أ] ابن مالك[3]. ومثل «أو» في القصد «إما» الثانية.

وقد يستغنى عن الثانية بـ«أو» وكلام المصنف من هذا القبيل، وظاهره أن واحدا لا بعينه من هذه الأمور فائدة وقوع الأعراض بهم لما تقرر أن «أو» لأحد الشيئين أو الأشياء وظاهر كلام المصنف في الشرح أن فائدة وقوع الأعراض بهم المجموع وهو الظاهر،

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: الرسالة.

(3) هو محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت. 672هـ/ 1274م) أحد الأئمة في علوم العربية. ولد في جيان بالأندلس وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها. أشهر كتبه: الألفية في النحو، تسهيل الفوائد، لامية الأفعال. الزركلي، الأعلام، 6/ 233.

أَوْ لِلتَّشْرِيعِ، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيّ

وحينئذ تكون «أو»[1] بمعنىٰ «الواو» كما في حديث: «اسكن حراء فإنما عليك نبي أو صديق أو شهيد»[2]، ويكون مقابل إما محذوفا والتقدير: فمشاهدة وقوعها بهم إما لجميع ما ذكر، وإما لغيره ما لم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف لئلا يضلوا بما يظهر علىٰ أيديهم من العجائب كما ضلت النصارىٰ بعيسىٰ، وكغير ذلك من الحكم التي يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها.

قوله (إما لتعظيم أجورهم) أي كما في أمراضهم وجوعهم وإذاية الخلق لهم، فوقوع هذه الأمور لهم لتعظيم أجرهم[3] والمولىٰ وإن كان قادرا علىٰ أن يوصل لهم الأجر العظيم بلا مشقة تلحقهم أصلا لكن حكمته التي لا يجوز العقل حصرها اقتضت أن لا يوصل لهم ذلك الثواب إلا مع تلك الأعراض ولأنه تعالىٰ يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل.

قوله (أو للتشريع) أي تشريع الأحكام المتعلقة بالأعراض وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في الصلاة لأجل أن يعرفنا أحكام السهو فيها، وكحصول المرض له والخوف لأجل أن يعرفنا كيف نؤدي الصلاة في حالتي المرض والخوف.

فإن قلت: يمكن معرفة ذلك من قوله: "أحكام السهو كذا، وكيفية الصلاة في المرض والخوف كذا"؟ قلت: دلالة فعله أقوىٰ من دلالة قوله إذ لا يعدل أحد عن فعله بعد[4] رؤيته أو ثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص في خلافه للمشقة.

قوله (أو للتسلي) أي التصبر عن الدنيا، أي التصبر علىٰ فقدها أي لأجل أن يتسلىٰ [م|168] الناس بما وقع للأنبياء،

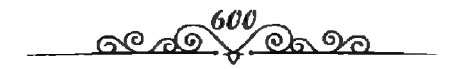
---

(1) ساقط في أ.

(2) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م، حديث رقم: 1638، 3/ 181.

(3) في م: أجورهم.

(4) ساقط في أ.



أَوْ لِلتَّسَلِّي عَنِ الدُّنْيَا، وَالتَّنْبِيهِ لِخِسَّةِ قَدْرِهَا عِنْدَ اللهِ تَعَالَىٰ، وَعَدَمِ رِضَاهُ تَعَالَىٰ بِهَا دَارَ جَزَاءٍ لأَنْبِيَائِهِ وَأَوْلِيَائِهِ بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِهِمْ فِيهَا - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-. (ش) يعني أن الأعراض البشرية لا يقع منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا ما لا يخِلُّ بشيء من مقاماتهم ولا يقدح في شيء من مراتبهم، فالمرض مثلا وإن كان يقع بهم فحده منهم البدن الظاهر. أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والأنوار التي لا يعلم قدرها إلا مولانا عَزَّوَجَلَّ الذي منَّ عليهم بها فلا يخل المرض بقلامة ظفر منها ....

حاشية الدسوقي

فالتسلي هو التصبر وعدم الحزن علىٰ فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثلما حصل لذلك الشخص، فإذا حصل لك فقر مثلا أو مرض تتسلىٰ بما وقع للأنبياء قبلك.

قوله **(لخسة قدرها)** أي لأن حلالها حساب وحرامها عقاب، ولو كان لها قدر عند الله ما سقىٰ الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء، فإعراض الأنبياء عنها وحصولها للكافر[1] دليل علىٰ خستها. قوله **(باعتبار أحوالهم)** تنازعه العوامل الثلاثة؛ التسلي، والتنبيه، وعدم رضاه، أي وللتسلي باعتبار أحوالهم فيها، والتنبيه علىٰ خسة قدرها بالنظر لأحوالهم من مقاساتهم لشدائدها وأهوالها وإعراضهم عنها، وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لأحوالهم فيها. قوله **(إلا ما لا يخل)** أي وأما ما يخل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منهما شيء بالأنبياء، وأشار بهذا إلىٰ أن المراد بالأعراض البشرية في كلام المصنف الأعراض المعهودة وهي المتقدمة في[2] قوله سابقا **(ويجوز في حقهم ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلىٰ نقص في مراتبهم العلية)**. قوله **(والأنوار)** تفسير للمعارف.

قوله **(فلا يحل)** بالحاء المهملة والخاء المعجمة. قوله **(بقلامة ظفر منها)** قلامة الظفر هي القطعة التي تزول من الظفر بالقص، وهذا كناية عن الشيء القليل.

---

(1) في م: للكفار.

(2) ساقط في أ.

ولا يكدر شيئا من صفوها ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا ضعفا لقواهم الباطنة أصلا كما هو كذلك موجود في حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام، وكذا الجوع والنوم لا يستولي علىٰ شيء من قلوبهم، ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم في توهجها بأنوار المعارف والحضور والترقي في منازل القرب التي لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنىٰ شيء منها وقيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو علىٰ حد سواء في جميع الأحوال. وفائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة و السلام بتلك الأعراض ما أشرنا إليه في أصل العقيدة من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كما في أمراضهم وجوعهم وإذاية الخلق لهم ولهذا قال ﷺ: «أشدكم بلاء: الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل»[1] ولا يخفىٰ أن مولانا عَزَّوَجَلَّ قادر أن يوصل إليهم ذلك الثواب الأعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بعَدلِه جَلَّوَعَلَا وعظيم حكمته التي لا تحصرها العقول اختار أن يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض، ....

حاشية الدسوقي

قوله (ولا يكدر شيئا من صفوها) أي من رضاه بما قدره المولىٰ. قوله (كما هو كذلك) أي كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه في المنفي.

وقوله (كذلك) توكيد للكاف وفي نسخة إسقاطها. قوله (لا يستولي علىٰ قلوبهم) أي ما وقع للنبي ﷺ من أنه نام لطلوع الشمس فهو [ا|128ب] بالعين لا بالقلب لأن طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب، فلا يقال: إذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس إدراكه من وظائف العين لا القلب. قوله (وحال قلوبهم) مبتدأ. وقوله (وقيامهم) عطف عليه. وقوله (علىٰ حد سواء) خبر. قوله (في توهجها) أي توقدها بالمعارف الشبيهة بالأنوار. قوله (والحضور) عطف علىٰ (توهجها) وكذا ما بعده. قوله (بالوظائف) أي النوافل الليلية والنهارية. قوله (ولهذا) أي ولأجل أن نزول المرض والجوع وإذاية الخلق لهم لتعظيم الأجر قال إلخ. قوله (ثم الأمثل فالأمثل) أي ثم الأفضل فالأفضل، فعلىٰ قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن.

(1) سنن الترمذي، 4/ 179.



يفعل ما يشاء، لا يسئل عما يفعل تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وهم يسئلون. ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو سيدنا رسول الله ﷺ وكيف تؤدي الصلاة فيه حال المرض والخوف من فعله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه ﷺ، وإلا فهو كان عليه وعلىٰ آله الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب إذ هو عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلىٰ غير ذلك ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أي التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها والتنبيه لخسة قدرها عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ....

حاشية الدسوقي

قوله (**يفعل ما يشاء**) هذا جواب ثان، والجواب الأول هو قوله [م|168ب] (**لكن جَلَّ وَعَلَا بعدله إلخ**) فلو قال: ولأنه يفعل إلخ كان أظهر. قوله (﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1]) أي لا يسأل عن حكمته سؤال تعنت، وأما سؤال استرشاد فلا مانع منه كما مر. قوله (**المتعلقة بها**) أي بالأعراض. وقوله (**للخلق**) متعلق بـ(**تشريع الأحكام**). قوله (**من سهو**) أي من الأحكام المترتبة علىٰ سهو سيدنا محمد. قوله (**وكيف تؤدىٰ**) أي وعرفنا جواب كيف تؤدىٰ إلخ.

قوله (**عند ذلك**) أي عند مرضه وخوفه. قوله (**وشربه**) أي ثلاث مرات.

والحاصل أن الحكمة في كون الأنبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لا إن أكلهم لجوع وعطش لأنهم مستغنون عن الطعام والشراب.

قوله (**وإلا**) أي وإلا نقل فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذي يلحقهم فلا يصح لأنه كان إلخ. قوله (**إذ هو عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يبيت عند ربه**) أي لأنه يبيت متعلقا قلبه بربه ملاحظا لجلاله، فالعندية مجازية. وقوله (**يطعمه ويسقيه**) قيل: هذا كناية عن القوة التي أعطاها له المولىٰ التي لا يحتاج معها لطعام ولا لشراب، وقيل: المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها. قوله (**أي تصبر**) هو عدم الحزن. قوله (**لفقدها**) أي الدنيا، فإذا كان الإنسان ليس عنده شيء من الدراهم والدنانير فلا يحزن ويفرح بذلك لأنه صار كالأنبياء.

---

(1) الأنبياء: 23.

بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غر كثيرا من الحمقى إعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات، ولهذا قال ﷺ: «الدنيا جيفة قذرة»[1]، ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام إلا شبه زاد المسافر المستعجل. ولهذا قال ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[2] وقال ﷺ: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء»[3]. ......

حاشية الدسوقي

قوله (**بما يراه إلخ**) متعلقا بـ(**التنبيه**) المعطوف على تشريع الأحكام، أي ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه إلخ. قوله (**لشدائدها**) متعلق بمقاساة. [قوله (**وإعراضهم**) عطف على مقاساة][4].

قوله (**وعن زخرفها**) أي عن زينتها. قوله (**إعراض العقلاء**) معمول لقوله (**وإعراضهم عنها**) أي وإعراضهم عنها[5] إعراضا كإعراض العقلاء عن الجيف وهي الحيوانات الميتة.

قوله (**الحمقى**) أي الذين لا عقل لهم كأمثالنا، ولذا قال بعض: إذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فإنها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم في تحصيل الدنيا. قوله (**ولهذا**) أي لأجل كون الأنبياء يعرضون عن الدنيا كإعراض العقلاء عن الجيف. قوله (**الدنيا جيفة**) أي كالجيفة فينبغي الإعراض عنها كالإعراض عن الجيفة. قوله (**ولم يأخذوا منها**) أي من الدنيا، أي ولم يتعاطوا منها إلا الشيء القليل بقدر الحاجة. قوله (**كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل**) أي فلا تحصل من الدنيا إلا الشيء القليل بقدر الضرورة لأجل أن يكون لك أسوة بالأنبياء خيرة الله من خلقه. قوله (**لو كانت الدنيا تزن إلخ**) أي لو كان للدنيا قدر[6] عند الله قيمة قليلة توازن [م|169أ] جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ما سقى إلخ. قوله (**جُرعة ماء**) ضبط بفتح الجيم وضمها.

---

(1) مسند البزار، 13/ 89.

(2) صحيح البخاري، 8/ 89.

(3) سنن الترمذي، 4/ 138.

(4) ساقط في أ.

(5) ساقط في أ.

(6) ساقط في م.



فإذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها علم علم يقين أنها لا قدر لها عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فأعرض عنها بقلبه بالكلية إن كان ذاهمة علية للحلول في الفراديس العلىٰ وعظم التلذذ الذي لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولىٰ الكريم جَلَّ جَلَالُهُ بكرة وعشيا، وشدّ إزاره لعبادة مولاه عَزَّوَجَلَّ شدّ الكرام وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر علىٰ طاعة ربه، وما أربح صفقة هذا الموفق إذ بذل شيئا قليلا يسيرا لا قيمة له ليسارته و خسته فأخذ شيئا كثيرا.................................

حاشية الدسوقي

قوله (باعتبار زينة إلخ) أي باعتبار إعراضهم [129/أ] عن زينة الدنيا.

قوله (علم علم اليقين) أي علم علما يقينيا أو المعنىٰ علم علما هو اليقين فالإضافة للبيان. قوله (للحلول) علة لقوله (فأعرض عنها). قوله (في الفراديس العلىٰ) من المعلوم أن الفردوس جنة واحدة وهي أعلىٰ الجنان فلا وجه للجمع إلا باعتبار أجزائها.

قوله (وعظيم التلذذ) عطف علىٰ (الحلول) وهو من إضافة الصفة للموصوف أي[(1)] وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب إلخ.

[قوله (لرؤية) اللام بمعنىٰ عن متعلقة بالحجاب][(2)].

قوله (بكرة وعشيا) أي يرون ربهم في الصباح والمساء، ويحتمل أن المراد بالبكرة ما عدا العشي وبالعشي ما عدا البكرة لأن الأكابر يشاهدون ربهم فيها دائما. قوله (وشد إزاره) عطف علىٰ قوله (فأعرض عنها). قوله (وما أربح صفقة) أي تجارة هذا الموفق الذي صبر عمره طاعة لربه [بأن أفنىٰ عمره][(3)] في العبادات من صلاة وصوم وذكر لربه وتحصيل علم وغير ذلك. قوله (إذ بذل) علة للتعجب. [وقوله (شيئا يسيرا) أي وهو الدنيا التي أعرض عنها واشتغل بدلها بالطاعة][(4)]. قوله (فأخذ شيئا كثيرا) أي وهو الحلول في فراديس الجنان ورؤية المولىٰ.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م. (3) ساقط في أ. (4) ساقط في م.



لا قيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين فبينما هذا الموفق في ذل أطماره و خفقان قلبه وسيلان دمعه وعويله في الأسحار وتوحشه من الخلق طرا يندب على نفسه بنفسه، وقد أحرق كبده خوف فوات رضا المولى الذي لا يمكن منه خلف تطير روحه أحيانا وترفرف لقصد الخروج من شدة الحب وانزعاج حرارة الشوق فيردها محيط قفص البدن ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وتزايد نعمه**) الأولى وتزايده في كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك أنه مستمر لا نهاية له بقوله (**أبد الآبدين**). قوله (**أبد الآبدين**) أي زمن الأشخاص الذي لا نهاية له. قوله (**في ذل أطماره**) جمع طِمر -بكسر الطاء- وهو الثوب الخلق أي فبينما هو متلبس[(1)] بذل أثوابه الخلقة أي بينما هو متلبس[(2)] بالذل في ثيابه الخلقة.

قوله (**وخفقان قلبه**) أي اضطراب قلبه وعدم سكونه. قوله (**وعويله**) أي صراخه بالبكاء.

قوله (**وتوحشه من الخلق**) أي بالعزلة عنهم. وقوله (**طرا**) أي جميعا. قوله (**يندب**) أي ينوح. وقوله (**على نفسه**) تنازعه يبكي وينوح) أي يبكي على نفسه وينوح عليها خوفا من فوات رضا المولى عليها. قوله (**وقد أحرق إلخ**) جملة حالية. قوله (**خوف فوات رضا المولى**) أي فخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها. قوله (**الذي لا يمكن منه خلف**) صفة لـ(**رضا المولى**)، و(**منه**) متعلقة بخلف أي الذي لا يمكن عوض عنه أي إنه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا المولى. قوله (**تطير روحه**) أي تهم روحه[(3)] للطيران والخروج من البدن، وهذه الجملة جواب (**بينما**)، وكان الأولى قرنه بإذا الفجائية بأن يقول: إذا طارت روحه إلخ أي همت للطيران. وقوله (**وترفرف**) تفسير لما قبله. وقوله (**لقصد الخروج**) أي من البدن. قوله [م|169ب] (**محيط قفص البدن**) أي محيط البدن الشبيه بالقفص، فإضافة قفص للبدن من إضافة المشبه به للمشبه، أو أنها بيانية أي محيط قفص هو البدن. قوله (**نسيم الوصلة**) أي الوصلة الشبيهة بالنسيم، فإذا هب عليها نسيم الوصال سكنت بعد ما كادت أن تخرج من البدن، فقوله (**لذلك**) أي لأجل ذلك الهبوب.

---

(1) في م: ملتبس. (2) في م: ملتبس. (3) ساقط في أ.

فبينما هو في مكابدة هذه الأحوال والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب إذ هو قد أصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب يتنعم برؤية من ليس كمثله شيء جلّ رب الأرباب، فألقىٰ عليه من خلع الكرامات ما يليق بكرمه ومنحه ما لا يحيط به عقل ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجلائل نعمه وأصبح بعد أن كان حقيرا مسكينا لا يعبأ به ملكا من ملوك الجنة يسرح فيها أين شاء، ويتنعم فيها كيف شاء منها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**في مكابدة**) أي معالجة. وقوله (**هذه الأحوال**) أي هم روحه بالخروج تارة وسكونها تارة أخرىٰ. قوله (**والتنعم بالمحبوب**) أي بملاحظة كونهم في حضرة المحبوب، والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أبصارهم لذلك المحبوب.

والحاصل أن أهل الله يتنعمون في الدنيا بملاحظة كونهم في حضرة الله وبين يديه، [أ|129ب] والحال أن أبصارهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب، فـ«أل» في (**الحجاب**) للجنس.

قوله (**إذ هو قد أصبح إلخ**) جواب (**بينما**) يعني أنه في حال مكابدة هذه الأحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قريبا من المولىٰ بمجرد موته، وتشاهد روحه الذات العلية وتخاطبها ويزول ما كان مانعا لها وحاجبا لها من المشاهدة. قوله (**رب الأرباب**) أي رب المربوبين أي المخلوقين. قوله (**فألقىٰ إلخ**) هو. وقوله (**ومنحه كل منهما**) ماض بمعنىٰ المضارع.

قوله (**من خلع الكرامات**) الإضافة للبيان، أو من إضافة المشبه به للمشبه.

قوله (**ومنحه**) أي ويمنحه بمعنىٰ يعطيه. قوله (**من طرائف هباته**) الطرائف -بالطاء المهملة- جمع طريفة وهي الشيء المستحسن عظيم الشأن، وإضافته لما بعده للبيان، أو من إضافة الصفة للموصوف، أي من هباته الطريفة أي المستحسنة.

قوله (**وجلائل نعمه**) أي ونعمه الجليلة، أي العظيمة والعطف مرادف.

قوله (**وأصبح بعد أن كان**) أي وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا.

وتطوف عليه الحور العين والولدان ويرى إثر الموت ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب إنسان. فهذا أيها العاقل هو الملك الذي يحق أن نبذل فيه النفوس والمهج. ثم هي والله ليست بقيمة لشي منه لو لا فضل الله الكريم الوهاب، فحدث عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا حرج قال:

دَبَّتَ لِلْمَجْدِ وَالساعونَ قَدْ بَلَغُوا حَدَّ النُّفُوسِ وَأَلْقَوا دُونَهُ الأُزْرا

حاشية الدسوقي

قوله (ويرى إِثْر الموت) -بكسر الهمزة وسكون المثلثة- أي ويرى عقب الموت من النعم التي ينعم الله[1] بها عليه. قوله (هو المُلْك) -بضم الميم وسكون اللام- والمشار إليه بهذا ما يعطاه بعد الموت من خلع الكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات.

قوله (النفوس والمهج) أي والأرواح والذوات. قوله (ثم هي) أي النفوس والمهج.

قوله (ليست بقيمة شيء منه) أي بما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات.

قوله (لو لا فضل الله الكريم) أي ما أعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت، فإعطاؤها له بمحض فضله لا في مقابلة شيء إذ لا قيمة لها لعظمها. قوله (عن بحر فضله) أي فحدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر. قوله (ديت) [م170أ] أي سعيت شيئا فشيئا وهو بضم التاء أو بفتحها على أنه من باب التجريد. قوله (للمجد) أي للعز والشرف، والمراد سعيت لأسباب المجد. قوله (والساعون) أي للمجد أي لأسبابه. قوله (قد بلغوا حد النفوس) أي قد بلغوا في سعيهم الحد الذي تطيقه النفوس وتقدر عليه. قوله (وألقوا دونه) أي دون أسبابه الإزر[2] وتوجهوا إليها أي إنهم طرحوا الإزار الساترين بها لعوراتهم وذهبوا لأسباب المجد عرايا خوفا من أن تمنعهم تلك الإزر من سرعة الوصول لتلك الأسباب، والأزر في الأصل جمع إزرة وهي ما يستر به ما بين السرة والركبة، والمراد بها هنا تعلقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش يشتغل بالعبادة، وبعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحدا عن شيء يقتاته ويشتغل بالعبادة.

---

(1) ساقط في م. (2) في م: الإزار.

وَكَابَـدُوا المَجْـدَ حَتَّـىٰ مَـلَّ أَكْثَـرُهُم ... وَعَـانَقَ المَجْـدَ مَـنْ وَافَـىٰ وَمَـن صَـبَرَا

لا تَحْسَـبِ المَجْـدَ تَمْـرًا أَنْـتَ آكِلُـهُ ... لَـنْ تَبْلُـغَ المَجْـدَ حَتَّـىٰ تَلْعَـقَ الصَّـبِرَا

فسبحان من أكرم قوما وأكمل عقولهم وعلاهم دنيا وأخرىٰ إلىٰ أعلىٰ المنازل، وحط قوما مع مساواتهم لهم في الصورة البشرية إلىٰ أرذل شيء من الحضيض السافل، وملكهم لأخس شي، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (**وكابدوا المجد**) أي وعالجوا أسباب المجد، أي تحملوا المشقة في التلبس بأسباب المجد وهي العبادة. قوله (**حتىٰ مل**) من الملل وهو السآمة، أي حتىٰ سئم أكثرهم أي من تعاطي[1] أسباب المجد فلم يصل له ووصل له أقلهم، فالطالبون كثير والواصلون قليل.

قوله (**وعانق المجد**) أي وحصل المجد. قوله (**من وافىٰ**) أي من وافىٰ أسبابه وحصلها بتمامها. وقوله (**ومن صبَر**) -بفتح الباء- أي ومن صبر علىٰ تعاطيها وتحصيلها ولم يحصل له جزع. قوله (**لا تحسب المجد إلخ**) أي لا تحسب المجد شيئا هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة. قوله (**تَلعق الصبِر**) -بكسر الباء- وهو الدواء المعلوم، والمراد بلعق[2] الصبر هنا مقاساة [أ130/أ] الشدائد، ولأجل كون المجد لا ينال إلا بمقاساة الشدائد، قال بعضهم: «لا ينال العلم مستحي ولا متكبر»[3]. قوله (**من أكرم قوما**) أي وهم الطائعون.

قوله (**وحط قوما**) أي[4] وهم العصاة[5]. وقوله (**مع مساواتهم**) أي العصاة.

وقوله (**لهم**) أي للقوم الأول وهم الطائعون. قوله (**من الحضيض السافل**) وصف الحضيض بالسافل وصف كاشف له لأن الحضيض المنزلة السفلىٰ.

قوله (**وملكهم**) أي القوم الأخر[6] وهم العصاة، أي جعلهم مملوكين للشيطان والنفس والهوىٰ التي هي أخس الأشياء.

---

(1) في م: تعاطوا.
(2) ساقط في أ.
(3) لم أقف عليه.
(4) ساقط في م.
(5) في م: العاصون.
(6) في م: ثاني.

وهو النفس والشيطان والهوىٰ فاتبعوهم في غير شيء وعرضوهم دنيا وأخرىٰ لمهالك عظيمة وهول أثر الموت شديد مستطيل نازل، وحسبوا - لعمىٰ بصائرهم وتناهي حماقاتهم وشدة بلائهم وكثرة محنهم - أنهم ظفروا بشيء من اللذائذ، وهم -والله- قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشيء من لذائذ العاجل والآجل:

يُقْضَىٰ عَلَىٰ المَرْءِ فِي أَيَّامِ مِحْنَتِهِ ... حَتَّىٰ يَرَىٰ حَسَنًا مَا لَيْسَ بِالحَسَنِ

إلىٰ المولىٰ الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوي الهمم السادة الكرام، وبقائنا عاجزين مطروحين في سافة الأخساء اللئام، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**في غير شيء**) أي نافع، ففي الكلام حذف الصفة أي[1] وإنما تبعوهم في الأشياء المضرة. قوله (**وعرضوهم**) أي إنهم عرضوهم في الدنيا للمهالك العظيمة وفي الآخرة للأهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت، فقوله (**لمهالك**) راجع للدنيا. وقوله (**وهول**) راجع لقوله (**أخرىٰ**) ففيه [م|170ب] لف ونشر مرتب. قوله (**لعمىٰ بصائرهم**) علة لقوله (**أنهم ظفروا**) مقدمة عليه. قوله (**وتناهىٰ حماقاتهم**) أي قلة عقولهم. قوله (**أنهم ظفروا**) معمول لقوله (**وحسبوا**) أي وحسبوا أنهم فازوا بشيء. قوله (**من لذائذ العاجل والآجل**) أي الدنيا والآخرة، وذلك لأن اللذة الحقيقية هي العلوم والمعارف الحاصلة في الدنيا والآخرة، فالموفق متلذذ بمعرفة الله في الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق. قوله (**في أيام محنته**) المراد بأيام محنته زمن امتحانه بكثرة المال، وهذا البيت أتىٰ به شاهدا لقوله (**وحسبوا**) أنهم فازوا إلخ.

قوله (**حتىٰ يرىٰ حسنا**) أي حتىٰ يرىٰ أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسنا والحال أنه ليس بحسن. قوله (**وبقائنا**) عطف علىٰ (**التخلف**) أي ومن بقائنا. قوله (**في ساقة**) أي الجماعة المتأخرين، وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم: مقدمة. قوله (**اللئام**) جمع لئيم وهو من لم يحافظ علىٰ عهود الخلق والخالق.

---

(1) ساقط في م.

نتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لا جدوىٰ لها ولا طائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام، بل هي في الحقيقة سموم قاتلة وصورات بادية وعذرات منتنة، حجب نتنها عن الجهلة النيام ذوي الأوهام، ثم تشاغلنا بها يا طول حسرتنا ولهفنا وعظيم حمقنا في مفازة مهلكة يخشىٰ فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام، فكيف بما نحن فيه من التلف عن مهيع الاستقامة حتىٰ عدلنا يا ويلنا عن سنن الهدىٰ وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم والاهتمام ....

حاشية الدسوقي

قوله (**نتجاذب**) أي نتنازع معهم في شهوات إلخ(1). قوله (**شهوات وهمية**) أي أمورا يدعوا لها الوهم لا العقل، وأشار بهذا لما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والمنازعة في بعض المسائل الكلامية. قوله (**لا جدوىٰ لها**) -بالدال المهملة- أي لا فائدة لها.

قوله (**عند سبرها**) أي عند سردها واختبارها بمحك التحقيق، والمحك هو الآلة التي يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئهما [والمراد بالتحقيق الكلام الحق](2)، وحينئذ فإضافة (**محك**) لـ(**التحقيق**) من إضافة المشبه به للمشبه، أو أنه أراد بالمحك العقل الذي هو آلة للتحقيق، [والمراد بالتحقيق الكلام الحق](3) أي أن تلك الشهوات إذا سردت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة. قوله (**النيام**) جمع نائم. قوله (**ذوي الأوهام**) أي التابعين لأوهامهم لا لعقولهم. [قوله (**ولهفنا**) أي ويا طول تلهفنا، والتلهف التحسر والتندم. قوله (**حمقنا**) أي قلة عقلنا.] قوله (**في مفازة**) متعلق بتشاغلنا بها، والضمير في بها راجع للشهوات الوهمية(4). قوله (**عن المقصد والمرام**) أي المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولىٰ وصفاته عما لا يليق، فالالتفات عن ذلك يخشىٰ منه علىٰ الإنسان التلف.

قوله (**عن مهيع**) أي طريق. قوله (**سنن الهدىٰ**) أي طريقه. قوله (**بقوة العزم**) أي بالعزم القوي وهو متعلق بقصدنا. قوله (**والاهتمام**) هو شدة العزم، وحينئذ فهو مرادف لما قبله.

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في م. (4) ساقط في أ.

اللهم يا منقذ الغرقى بعد أن يئسوا أنقذنا يا مولانا من هذا الوجل العظيم الذي نحن فيه بلا محنة يا أرحم الراحمين يا ذا الجلال والإكرام. اللهم لك الحمد وإليك المشتكى وبك المستغاث وأنت المستعان وعليك التكلان ولا حول ولا قوة إلا بك فاحرسنا يا مولانا بعينك التي لا تنام، واكنفنا بكنفك الذي لا يرام، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام، ومن تبعهم بإحسان على طول الدوام..

حاشية الدسوقي

قوله (المشتكى) [م|171أ] أي الشكوى.

قوله (وبك المستغاث) أي الاستغاثة.

قوله (التكلان) أي التوكل.

قوله (بعينك) أي ببصرك.

قوله (واكنفنا بكنفك) أي احفظنا بحفظك.

قوله (الذي [أ|130ب] لا يرام) أي لا يقصد زواله.



شَهَادَتَا الإِسْلَامِ وَالإِيْمَانِ
وَكَيْفِيَّةُ جَمْعِ مَعْنَاهُمَا لِكُلِّ مَعَانِي تِلْكَ العَقَائِدِ بِالبُرْهَانِ

(ص) وَيَجْمَعُ مَعَانِيَ هذِهِ العَقَائِدِ كُلِّهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ﷺ. (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حق مولانا عَزَّوَجَلَّ وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام...

حاشية الدسوقي

مبحث التكلم على كلمة التوحيد

قوله (**ويجمع معاني هذه العقائد إلخ**) من المعلوم أن هذه[1] العقائد جمع عقيدة وهي النسبة المعتقدة، [وحينئذ فالعقائد هي النسب المعتقدة][2]، ولا شك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا: ويجمع معاني هذه المعاني فيفيد أن للمعاني معاني وهو باطل. وأجيب بأن إضافة (معاني) لما بعده بيانية أي يجمع معاني هي هذه العقائد، أو الكلام على حذف مضاف أي يجمع معاني ألفاظ هذه العقائد أي معاني الألفاظ الدالة على هذه العقائد.

قوله (**كلِّها**) بالنصب تأكيد للمعاني وبالجر تأكيد للعقائد. قوله (**قول لا إله إلا الله**) أي معنى قول لا إله إلا الله إلخ، وإنما قدرنا معنى لأن الجامع للعقائد إنما هو معنى هذا القول لا نفس القول المذكور، ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد (**فمعنى لا إله إلا الله إلخ**) فقد ذكر لفظ معنى.

فإن قلت: دلالة القول المذكور على العقائد من أي الدلالات؟ قلت: الظاهر أنها من دلالة الالتزام، ولا ينافيه قوله (**يجمع**) لأن الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة.

قوله (**من عقائد الإيمان**) من إضافة المتعلَّق -بالفتح- للمتعلِّق -بالكسر-.

---

(1) ساقط في م.　　(2) ساقط في أ.

كمّل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ما سبق تحت كلمة التوحيد وهي (لا إلهَ إلاّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ) ليحصل لك العلم بعقائد الإيمان تفصيلا وإجمالا، ولتعرف بذلك شرف سرّ هذه الكلمة المشرفة وما انطوىٰ تحتها من المحاسن حتىٰ يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين، ويتموج فيها أضواء الإيمان...

حاشية الدسوقي

قوله (**كمل الفائدة**) أي التي هي ذكر عقائد الإيمان. قوله (**ببيان اندراج جميع ما سبق تحت كلمة التوحيد**) أي تحت معنىٰ كلمة التوحيد أي الكلمة الدالة علىٰ التوحيد.

إن قلت: إنه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج علىٰ اندراجها. قلت: إن التلازم لما تحقق بين المعاني والمعنوية اكتفىٰ بذكر صفات[(1)] المعاني وبيان اندراجها.

قوله (**تفصيلا**) أي مما تقدم وإجمالا من حيث احتواء معنىٰ لا إله إلا الله عليه، وفيه أنه عند بيان اندراجها في معنىٰ لا إله إلا الله صارت مفصلة، فكيف يقول وإجمالا فالإجمال إنما يتصور عند عدم بيان الندراج تأمل. قوله (**ولتعرف بذلك**) أي باندراج العقائد تحت معناها.

قوله (**وما انطوىٰ إلخ**) عطف سبب علىٰ مسبب. وقوله (**من المحاسن**) أي العقائد المتقدمة. قوله (**حتىٰ يتشعشع**) أي يمتزج، قال في الصحاح: «شعشعتُ الشرابَ: مزجتُه»[(2)] و(حتىٰ) بمعنىٰ الفاء تفريع علىٰ قوله (**ليحصل إلخ**).

قوله (**بأنوار اليقين**) أي باليقين الشبيه بالأنوار، أو الإضافة بيانية، وإن شئت استعرت [م171ب] الأنوار لجزئيات اليقين. قوله (**ويتموج فيه**) أي في القلب.

قوله (**أضواء الإيمان**) أي الإيمان الشبيه بالأضواء، أو الإضافة بيانية أو استعير الأضواء[(3)] لجزئيات الإيمان، فالإيمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به[(4)] من الدين بالضرورة، والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا.

---

(1) ساقط في م.

(2) الجوهري، الصحاح، 3/ 1237.

(3) في م: الضوء.

(4) ساقط في م.

حتىٰ تنبسط علىٰ الظاهر وتنتشر إلىٰ عليين، وينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان، وتعرف قدر ما منحت من النعمة العظمىٰ التي من بها بمحض فضله الكريم الرحمن الرحيم بعد أن كان قد احتوىٰ بيت بدنك علىٰ كنز عظيم من كنوز مولانا الموصلة إلىٰ كشف الحجب والتمتع بشريف الرضوان، وأنت لم تدر - يا مسكين - ما هنالك

حاشية الدسوقي

قوله (**حتىٰ تنبسط**) أي تظهر أضواء الإيمان أو جزئياته علىٰ ظاهره بحيث إذا رأيته قلت: ما شاء الله، وأما غيره إذا رأيته قلت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. قوله (**وتنتشر إلىٰ عليين**) أي يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة إلىٰ جهة السماء حتىٰ تصل إلىٰ عليين.

قوله (**كنز هذه الكلمة**) الإضافة للبيان، أو من إضافة المشبه به للمشبه. وقوله (**وينفتق**) أي ينكشف. قوله (**عن يواقيت**) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة في كل، واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة. قوله (**فراديس**) جمع فردوس وهي أعلىٰ الجنان، وجمعها باعتبار أجزائها، فجعل كل جزء منها فردوسا، وإضافة (**فراديس**) لـ(**الجنان**) أي الثمانية من إضافة الجزء للكل، فهي علىٰ معنىٰ من، وإضافة (**اليواقيت**) لـ(**الفراديس**) من إضافة السبب للمسبب [131/أ] لأن العقائد سبب للفردوس. قوله (**وتعرف**) عطف علىٰ (**يتشعشع**). قوله (**قدر ما منحت**) أي قدر ما أعطيته من النعمة العظمىٰ وهي قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإنها نعمة عظمىٰ لاحتوائها علىٰ العقائد. قوله (**بعد أن كان إلخ**) تنازعه قوله (**ليحصل لك العلم**) وقوله (**لتعرف**). قوله (**بيت بدنك**) من إضافة المشبه به للمشبه، أو الإضافة بيانية. قوله (**علىٰ كنز عظيم**) الكنز في الأصل ما يكنز من الذهب والفضة[1]، والمراد به هنا العقائد المنطوية تحت لا إله إلا الله. قوله (**بشريف الرضوان**) أي رضوان الله الشريف بمعنىٰ العظيم.

قوله (**وأنت لم تدر يا مسكين ما هنالك**) أي لأن الشخص إذا عرف العقائد بالدليل لا يدري ما يترتب علىٰ ذلك.

---

(1) ساقط في م.

وعسر عليك الوصول إلىٰ ما في باطنه من المحاسن الفاخرة التي لا تنال، والله لو لا فضله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بشيء من الإيمان، ولا شك أن هذه الكلمة مما يجب علىٰ كل مؤمن أن يعتني بشأنها، إذ هي ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرىٰ. وقد نص العلماء علىٰ أنه لا بد من فهم معناها، وإلا لم ينتفع لها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار.........

حاشية الدسوقي

قوله (وعسر) أي والحال أنه قد عسر، فالجملة حال من فاعل تدري.

قوله (إلىٰ ما في باطنه) أي باطن الكنز، والذي في باطن ذلك الكنز بمعنىٰ العقائد هو ما يترتب علىٰ ذلك من الجزاء، هذا كله بناء علىٰ ما قدمناه من أن المراد بالكنز العقائد، أما لو أريد بالكنز قول لا إله إلا الله فالمراد بما هنالك وبما في باطنه من المحاسن ما انطوىٰ عليه من العقائد، أي إن الشخص كان أولا لا يعرف ما انطوت عليه من العقائد، فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوىٰ تحتها وصار ظاهرا [م172أ] بعد أن كان خفيا.

قوله (بشيء) متعلق بتنال. قوله (علىٰ كل مؤمن) الأولىٰ علىٰ كل[1] إنسان مؤمنا كان أو كافرا. قوله (أن يعتني بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية، والمراد بالوجوب التأكد. قوله (والمنقِذة) -بكسر القاف- اسم فاعل. قوله (دنيا وأخرىٰ) أي لأنه إذا لم ينطق بها يقتل بالسيف في الدنيا ويعذب بالنار العذاب المؤبد في الآخرة.

قوله (من فهم معناها) أي بحيث إنه يثبت في قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد.

والحاصل أن المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وإن لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك، بل ولو كان بحيث لو سئل عن معناها لقال: لا أدري.

والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فإن كان مقلدا في ذكرها ولا يعرف المعنىٰ الذي دلت عليه ولا يعتقده أصلا بل إذا سئل عن معناها يقول: سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لا يسهم له من الإيمان بنصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها،

---

(1) ساقط في م.

ولهذا ينبغي أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار في سبعة فصول: (الأول) في ضبط هذه الكلمة المشرفة. (والثاني) في إعرابها. (والثالث) في بيان معانيها. (والرابع) في بيان حكمها. (والخامس) في بيان فضلها. (والسادس) في كيفية ذكرها على الوجه الأكمل الذي يذوق به ذاكرها جميع لذّات محاسنها كلها أو بعضها على حسب ما يفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية. ....

حاشية الدسوقي

وإن اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد ﷺ وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث إنه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام [وينتفع بذكرها][1] ولا يضر جهله باللسان العربي ولا عدم[2] معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذي ذكره المصنف، وعلى هذا يحمل قول الشارح (**لا بد من فهم معناها وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار**).

قوله (**ولهذا**) أي ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها. قوله (**في ضبط هذه الكلمة**) أي من حيث النطق لا من حيث الحركات لأنه الإعراب. قوله (**في إعرابها**) أراد به ما يشمل البناء، فقيه تغليب أو في الكلام حذف الواو مع ما عطفت أي في إعرابها وبنائها، والأولى أن يراد بإعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالإعراب المقابل للبناء، وإطلاق الإعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال: أعرب لي جاء زيد، بمعنى طبقه [أ|131ب] على القواعد إذ لا يناسب من معاني الإعراب غير ذلك تأمل. ويحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أن الكلام في الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره إعراب وإن كانت الكلمة مبنية، فالإعراب في مقابلة التصريف لا في مقابلة البناء.

قوله (**من التخلية والتحلية**) بيان لما يفتح له، والتخلية -بالخاء المعجمة- التخليص من الرذائل، والتحلية -بالحاء المهملة- الاتصاف بالكمالات والفضائل، وحاصله أن الشخص إذا أكثر من ذكرها فإنها تخلص قلبه [م|172ب] من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها ويتحلى بها.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.

(والسابع) في بيان الفوائد التي تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الأكمل إن شاء الله وتبارك وتعالىٰ. ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده إلىٰ ما يناسبها في أصل العقيدة وهو قولنا فيها: (فَعَلَىٰ الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا الخ). 1. أما ضبط هذه الكلمة المشرفة: فينبغي للذاكر أن لا يطيل مد ألف لا جدا؛ وأن يقطع الهمزة من «إِلَهَ»، ....

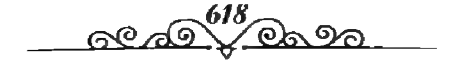
حاشية الدسوقي

قوله **(على الوجه الأكمل)** متعلق بذاكرها. قوله **(ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده إلخ)** «إنما قدم الثلاثة الأول علىٰ غيرها لتعلق الأولين بتصحيح لفظها والثالث بمعناها، والكلام في حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنىٰ، وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولا بخلاف الإعراب فإنما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير، وأخر المعنىٰ لأنه فرع عن تصحيح اللفظ»[1] انتهىٰ السكتاني. قوله **(فينبغي للذاكر)** مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها في أذان أو إقامة أو لدخوله في الإسلام أو في مجرد ذكر سواء ذكر وحده أو مع جماعة. قوله **(أن لا يطيل مد ألف لا إلخ)** اعلم أن في مدها ثلاثة أقوال؛ الأول طلب مدها، الثاني طلب عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال، الثالث أنه إن كان كافرا داخلا في الإسلام قصر وإلا مد،

وعلىٰ الأول مشىٰ الشارح لأنه قال **(أن لا يطيل جدا)** أي زيادة عن ست حركات، وأما أصل الإطالة فلا بد منها، وقدر الإطالة ثلاث حركات إلىٰ ست لأنها غاية[2] المد المنفصل، وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لأنه مبلغ الطبع فلا تتأتىٰ هيئة الكلمة بدونهما.

(1) أقول: إنما قدم الثلاثة الأولىٰ علىٰ غيرها لتعلق الأولين بتصحيح لفظها. والثالث بمعناها. والكلام في حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنىٰ. (وقدم الضبط) لتعلقه بأوائل الكلم فيناسب أن يكون أولا بخلاف الإعراب. فإنه إنما يتعلق بأواخر الكلم فيناسب التأخير وأَخَّر المعنىٰ لأنه فرع عن تصحيح اللفظ والله تعالىٰ أعلم. السكتاني، الحاشية، 501.

(2) في م: أصل.



إذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها ياء وكذا يفصح بالهمزة من «إِلَّا»، ويشدد اللام بَعدها إذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام. وأما كلمة الجلالة والتعظيم التي بعد «إِلَّا» فلا يخلوا إما أن يقف عليها الذاكر أو لا، فإن وقف عليها تعين السكون، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**إذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها**) أي همزة إله ياء أي فيقول: لا يلاه إلا الله، وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقي ساكنان ألف «لا» والياء بعدها، قال السكتاني: «وهو لحن فاحش يغير المعنى»[1]. قوله (**إذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام**) أي وهذا لحن فاحش أيضا لأنه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جدا لسكون الوقف. قوله (**وأما كلمة الجلالة**) أي كلمة العظمة أي الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة.

إن قلت: إن مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة؟ قلت: إن الذات التي وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار أو إن الذات لما كانت متصفة في الواقع [بها للجلال][2] والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل.

قوله (**فإن وقف**) أي فإن أريد[3] الوقف تعين السكون.

إن قلت: بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والإشمام، فالإسكان لا يتعين. قلت: مراده تعين السكون أي على وجه الأرجحية [م|173أ] أو بالنسبة للتحريك التام، فلا ينافي أنه يجوز الروم والإشمام أو يقال: مراد بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم [أ|132أ] والإشمام والسكون المحض، والإشمام هو الإشارة بالشفتين للضمة والروم هو الإتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفي.

---

(1) السكتاني، الحاشية، 503.

(2) في م: بالجلال.

(3) في م: أراد.

وإن وصلها بشيء آخر كأن يقول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له» فله فيها وجهان: الرفع وهو الأرجح، والنصب وهو المرجوح، وسيأتي وجههما في فصل الإعراب، وينبغي أن ينوّن الذاكر اسم سيدنا محمد ﷺ وتدغم تنوينه في الراء. 2. وأما إعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز، فعجزها ظاهر الإعراب إذ هو جملة من مبتدأ وخبر ومضاف إليه، وأما مصدرها فلا نافية للجنس و«إله» مبني معها لتضمنه معنى «من» إذ التقدير: لا من إله ....

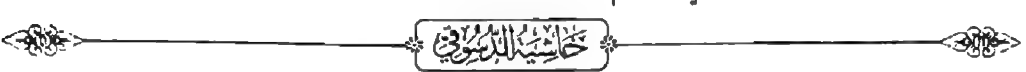
حاشية الدسوقي

قوله (**فعجزها**) أي وهو محمد رسول الله. قوله (**ومضاف إليه**) جعله المضاف إليه من الجملة فيه تسمح لأن الجملة ركني الإسناد فقط وهما المبتدأ والخبر. قوله (**فلا فيه نافية**) أنت خبير بأن هذا إخبار عن معناها لا عن إعرابها، فكان الأولى أن يزيد وهي[1] حرف مبني على السكون. وقوله (**نافية للجنس**) أي من حيث تحققه في جميع الأفراد لا من حيث تحققه في بعضها دون بعض، وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة ويقال فيها أيضا: لا التبرئة لأنها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه. قوله (**معها**) أي حالة كونه مصاحبا لها. قوله (**لتضمنه إلخ**) حاصل كلامه أن علة البناء إما تضمنه معنى من أو التركيب ففي علة البناء قولان. وقوله (**لتضمنه معنى من**) أي والاسم إذا تضمن معنى حرف فإنه يبنى وبني على حركة لا على سكون مع أن الأصل في كل مبني السكون للإشارة إلى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصليا، وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها. وقوله (**معنى من**) أي التي للتنصيص على العموم. قوله (**إذ التقدير لا من إله**) إنما كان لتقدير ما ذكر لأن قولنا لا إله إلا الله واقع في جواب سؤال مقدر، وحاصله هل من إله غير الله؟ فقال مجيبه: لا من إله إلا الله، وكذا يقال في: لا رجل في الدار وأمثاله أنه جواب عن سؤال مقدر، والأصل: هل من رجل في الدار؟ فقال مجيبه: لا من رجل في الدار، فزيدت في الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما في السؤال لأن زيادة ما[2] في سياق النفي أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها لم تذكر في الجواب.

---

(1) في م: ولا. (2) ساقط في أ.

ولهذا كانت نصا في العموم كأنه نفي كل إله غير الله عَزَّوَجَلَّ، ومن مبدإ ما يقدر منها إلىٰ ما لا نهاية له مما يقدر، وقيل: بني الاسم معها للتركيب،..........................


حاشية الدسوقي

قوله **(ولهذا)** أي ولأجل كون التقدير لا من إله إلا الله. قوله **(كانت نصا في العموم)** أي كانت «لا» للنفي علىٰ جهة العموم نصا لا احتمالا لأن زيادة «من» في سياق النفي تدل علىٰ عموم النفي وذلك لأن الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفي يفيد العموم. قوله **(كأنه)** أي الذاكر نفىٰ كل إله من مبدأ ما يقدر إلخ فالآلهة المغايرة لله إما أن تقدرها عشرة أو مائة أو ألفا أو أكثر، فإذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافيا كل إله غير الله من مبدإ العشرة لمنتهاها، [م|173ب] وكذا يقال فيما إذا قدرتها مائة أو أكثر. قوله **(من مبدإ ما يقدر)** أي من مبدأ ما يفرض من الآلهة أي من مبدأ ما يفرض أنه مشارك للحق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أو لم تكن موجودة كما إذا فرضت فرض المحال.

قوله **(إلىٰ ما لا نهاية له)** أي إلىٰ آخر جزء من جزئيات ما لا نهاية له أي ما لا نهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير، فإما أن تجعل النهاية عشرة أو مائة أو ألفا إلخ، وهذا لا ينافي أن الجزء الذي تجعله غاية منتهاه في نفسه. وقوله **(مما يقدر)** أي مما[1] يقبل التقدير والفرض. ثم إن قوله **(من مبدإ إلخ)** صريح في أن من المقدرة التي تضمن اسم «لا» معناها لابتداء الغاية، ولا يخفىٰ أنها هنا زائدة، فعلىٰ هذا أن من تكون لابتداء الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك. [قوله **(بني الاسم معها)** أي المصاحب لها][2]. قوله **(للتركيب)** أي فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت «لا» جزءا من الاسم سرىٰ بناء الحرف للاسم، والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر، وهذا القول قول الجمهور [أ|132ب] ويؤيده أنهم إذا فصلوا بين «لا» واسمها أعربوا فيقولون: لا فيها رجل ولا امرأة،

---

(1) ساقط في أ.

(2) ساقط في أ و م.

وذهب الزجاج إلىٰ أن اسمها معرب منصوب بها،........................

وإنما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور[(1)] في الجمل القول الأول قائلا في علة تصحيحه لأن ما بني من الاسماء لتضمنه معنىٰ الحرف أكثر مما بني لتركبه مع الحرف»[(2)] انتهىٰ.

واعلم أنه إذا كان التركيب علة للبناء كان البناء علامة علىٰ التركيب لقاعدة أن المعلول علامة علىٰ وجود علته.

والحاصل أن التركيب مؤثر في البناء والبناء أثر، وهذا الأثر إذا رأيناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أننا إذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن الصانع هو المؤثر في العالم، وإنما عين هذا التركيب دون سائر التركيب كتركيب المزج والإضافة لأنه به[(3)] أشبه لبنائه علىٰ الفتح، ولا كذلك غيره من التراكيب فإن الإعراب يدخله.

قوله (منصوب بها) أي بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف.

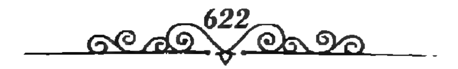
والحاصل أن الزجاج يرىٰ أن اسم «لا» معرب منصوب سواء كان مضافا أو مفردا، وإنما لم ينون إذا كان مفردا بل حذف لأجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه إذا كان مضافا لأجل الإضافة، ورد هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطول أولىٰ بالتخفيف بحذفه، فكأن يقال في لا طالعا جبلا: طالعا جبلا طالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك، [م|174] وبأن المحذوف تخفيفا لا بد أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه علىٰ جهة البدلية إذ به يعرف جوازه لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولا دليل علىٰ جوازه ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد.

---

(1) هو علي بن مؤمن بن محمد، الحضرمي الاشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (ت. 669هـ/ 1271م) حامل لواء العربية بالأندلس في عصره. ولد بإشبيلية وتوفي بتونس. من كتبه: شرح الجمل، شرح المتنبي، سرقات الشعراء. الزركلي، الأعلام، 5/ 27.

(2) ابن عصفور، شرح الجمل الزجاجي، 2/ 407.

(3) زيادة فيم.



وإذا فرعنا علىٰ المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بـ«لا» العاملة فيه عمل «إن» والمجموع من «لا إله» في موضع رفع علىٰ الابتداء، والخبر المقدر هو لهذا المبتدأ ولم تعمل فيه، لا عند سيبويه. وقال الأخفش: «لا هي العاملة فيه»، ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (**فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن**) هذا مذهب سيبويه عند الأكثر، وعليه فقد عمل أحد جزأي المركب في الجزء الآخر وذلك موجود في المركب الإضافي كعبد الله علما ونحوه[1]، انتهىٰ. قوله (**والخبر المقدر**) أي وهو موجود.

قوله (**لهذا المبتدأ**) أي وهو مجموع «لا» واسمها. قوله (**ولم تعمل فيه لا**) أي وحينئذ فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب، فلم تقو علىٰ العمل في الخبر لبعده. والحاصل أنه بعد الحكم علىٰ اسمها بأنه مبني علىٰ الفتح في محل نصب يجعل مجموع «لا» واسمها مبتدأ في محل رفع، ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء، وحينئذ فلا خبر لـ«لا» لضعفها عن العمل بالتركيب.

إن قلت: مقتضىٰ ضعفها عن العمل في الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل في اسمها. قلت: إنه[2] لما كان اسمها بلصقها عملت فيه بخلاف الخبر.

بقي شيء آخر وهو أن هذا القول أعني جعل الخبر المقدر وهو موجود خبرا عن مجموع «لا» واسمها مشكل وذلك لأن الخبر إما مساو للمبتدأ في الماصدق كالإنسان ناطق أو أعم منه كالإنسان حيوان، والخبر هنا مباين للمبتدأ، فالمحل غير صحيح إذ المعنىٰ انتفىٰ كل إله غير الله متصف بالوجود فتأمل.

قوله (**هي العاملة فيه**) أي في الخبر أي فكما عملت في الاسم عملت في الخبر كما لو كان اسمها مضافا أو شبهه، والتركيب عنده لا يقتضي منع عملها بدليل عملها في الاسم، ويتحصل[3] من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبني أو معرب قولان، وعلىٰ بنائه فهل للإعمال في الخبر أم لا قولان. [133أ]

---

(1) لم أقف عليه. (2) ساقط في م. (3) في م: وتحصل.



واعلم أن الخلاف بين سيبويه والأخفش في عمل «لا» في الخبر وعدم عملها في الخبر محله إذا كان اسم «لا» مفردا كما هنا، وأما إذا كان مضافا أو شبيها بالمضاف كانت عاملة كل من الاسم والخبر باتفاق، ثم إنه على قول الأخفش من أن «لا» عاملة في الخبر فالمعنى كل إله غير الله وجوده منتف، وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فإن المعنى انتفى[1] كل إله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل، وإنما حذف الخبر هنا الذي هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأي ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم [م|174ب] بالكلمة المشرفة في اعتقادهم العدد في الألوهية لأجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل إلى الدليل العقلي الذي هو أقوى من الدليل النقلي كما هو مقرر في محله.

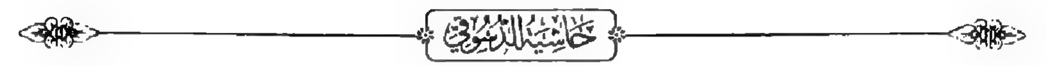
واعلم أنه اختلف في تقدير الخبر هنا فقيل: موجود وهو الذي يأتي في كلام الشارح في بيان معنى هذه الكلمة الشريفة، وقيل: ممكن وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي وجود غير الله ولا تفيد نفي إمكان ذلك الغير، وعلى الثاني أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي الإمكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى.

وأجيب عن الأول بأنه إذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفي إمكان ألوهيته إذ من عدم في زمان لا تمكن ألوهيته لأن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان، وبهذا يندفع ما يقال: إن نفي وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفي الوجود أعم من العدم لصدق نفي الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود وإذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت.

وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان، وحينئذ فيلزم من نفي الوجود عن غيره تعالى من الآلهة[2] نفي أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الإله لا يكون إلا موجودا وقد انتفى وجوده.

---

(1) في م: انتفاء. (2) في م: الألوهية.



وأجيب عن الثاني بأن نفي إمكان غيره يستلزم وجوده إذ لا بد لعالم الإمكان من موجد، وقيل: التقدير لا إله يستحق العبادة إلا الله، واعترض بأنه إنما يفيد نفي استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفي إمكان إلهية غيره سبحانه. ويجاب بنحو ما مر بأن يقال: إن استحقاق العبادة [والألوهية في نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفي استحقاق العبادة][1] عن غيره تعالىٰ من الآلهة نفي إمكان غيره من الآلهة، وقيل: التقدير موجود وممكن واستبعد بأن الحذف خلاف الأصل، فينبغي أن يحترز عن كثرته،

وذهب الفخر الرازي إلىٰ عدم التقدير قال: «لأنك إذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره، وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته، ونفي الماهية أقوىٰ في التوحيد»[2]، ولخلوصه من الاشكالات الواردة علىٰ التقادير، واعترض بأن فيه خرقا لإجماع النحاة لأنهم يقولون: «لا بد من الخبر حتىٰ بنو تميم، غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة، ولأن الكلام لا بد فيه من النسبة التامة وهي لا تحصل إلا بتقدير الخبر، ورد ذلك بالمنع وبأن ظاهر كلام ابن [م|175أ] الحاجب علىٰ ما شرحه به الجامي[3] أي[4] أن بني تميم لا يثبتون لها خبرا وما أوهم الخبرية في اللفظ يجعلونه صفة للاسم، [أ|133ب] والنسبة لا تتوقف علىٰ الخبر لجواز أن تكون لا بمعنىٰ الفعل أي انتفىٰ الإله إلا الله وكم له من نظير[5]»[6] انتهىٰ.

---

(1) ساقط في أ وم. (2) لم أقف عليه.

(3) هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين (817-898هـ/ 1415-1492م): مفسر، فاضل. ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلىٰ هراة. وتفقه، وصحب مشايخ الصوفية، وحج سنة 877 هـ فطاف البلاد، وعاد إلىٰ هراة فتوفي بها. له: تفسير القرآن، شرح فصوص الحكم لابن عربي، شرح الكافية لابن الحاجب المسمىٰ الفوائد الضيائية، الدرر الفاخرة في التصوف والحكمة، شرح الرسالة العضدية في الوضع، وغير ذلك. وله كتب بالفارسية. الزركلي، الأعلام، 3/ 296.

(4) ساقط في م. (5) في م: نظائر. (6) لم أقف عليه.

وقال الدماميني في تعليقه علىٰ المغني: «قد تكلم القاضي محب الدين ناظر الجيش في شرح التسهيل علىٰ إعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أورده بجملته، وإن كان فيه طول لاشتماله علىٰ فوائد». قال: قال أهل العلم: إن الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع وهو الكثير ولم يأت في القرآن العزيز غيره وقد ينصب، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وقال الدماميني**[1]) هو الإمام محمد بن أبي بكر المخزومي المالكي نسبة لدمامين بلدة بأعلىٰ صعيد مصر، من جملة أشياخه ابن المنير السكندري[2] تلميذ ابن الحاجب، وأتىٰ الشارح بكلام الدماميني للتنبيه علىٰ أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول: إنه كلمة الجلالة علىٰ ما ستسمعه. قوله (**علىٰ إعراب هذه الكلمة**) يعني علىٰ إعراب الاسم المعظم منها وإلا فناظر الجيش[3] لم يتكلم علىٰ اسم لا بالقصد.

قوله (**قال**) أي ناظر الجيش. قوله (**وهو الكثير ولم يأت إلخ**) أي فصار رفعه مرجحا بأمرين؛ الكثرة وعدم إتيان غيره في القرآن.

---

(1) هو محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد، المخزومي القرشي، بدر الدين المعروف بابن الدماميني (ت. 827هـ/ 1424م) عالم بالشريعة وفنون الأدب. ولد في الإسكندرية، واستوطن القاهرة ولازم ابن خلدون. وتصدر لإقراء العربية بالأزهر. ثم تحول إلىٰ دمشق. ومنها حج، وعاد إلىٰ مصر فولي فيها قضاء المالكية. ثم ترك القضاء ورحل إلىٰ اليمن فدرس بجامع زبيد نحو سنة، وانتقل إلىٰ الهند فمات بها في مدينة (كلبرجا). من كتبه: تحفة الغريب شرح لمغني اللبيب، نزول الغيث، الفتح الرباني في الحديث. الزركلي، الأعلام، 6/ 57.

(2) هو أحمد بن محمد بن منصور (620-683هـ/ 1223-1284م): من علماء الإسكندرية وأدبائها. ولي قضاءها وخطابتها مرّتين. له تصانيف، منها: تفسير، ديان خطب، تفسير حديث الإسراء علىٰ طريقة المتكلمين، الانتصاف من الكشاف. الزركلي، الأعلام، 1/ 220.

(3) هو محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش (ت. 778هـ/ 1377م) عالم بالعربية، من تلاميذ أبي حيان، أصله من حلب، ومولده ووفاته بالقاهرة. ترقي إلىٰ أن ولي نظر الجيش بالديار المصرية. وفاق غيره في المروءة ومساعدة من يقصده ولا سيما طلبة العلم. وألف تمهيد القواعد في شرح التسهيل لابن مالك في النحو ولم يتمه.، شرح التلخيص في المعاني والبيان. الزركلي، الأعلام، 7/ 153.

أما إذا رفع فالأقوال فيه للناس على اختلاف إعرابهم خمسة: منها قولان معتبران، وثلاثة لا معوّل على شيء منها. فالقولان المعتبران: أن يكون رفعه على البدلية، وأن يكون على الخبرية. أما القول بالبدلية فهو المشهور الجاري على ألسنة المعربين وهو رأي ابن مالك، فإنه قال: لما تكلم على حذف خبر «لا» العاملة عمل «أن» وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع «إلا» نحو (لا إله إلا الله)، وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية، وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فالأقوال فيه للناس**) أي البصريين، وأما الكوفيون فيقولون في المستثنى بإلا بعد النفي وشبهه أنه معطوف عطف نسق، وإلا حرف عطف بمعنى لكن فيشترك في اللفظ لا في المعنى. قوله (**لا معول على شيء منها**) أي لما سيذكره من موجبات ضعفها.

قوله (**فهو المشهور**) أي الذي كثر قائله لأنه قول الأكثر [كما في المغني][1].

قوله (**وهذا الكلام منه**) أي من ابن مالك. قوله (**ليس على الخبرية**) أي بل الخبر محذوف. قوله (**وحينئذ**) أي وحين إذا انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية، واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول: إن «إلا» مع الله صفة لاسم «لا» والخبر محذوف كما يأتي في بعض الأقوال، ويحتمل أن يقول: إنه بدل. والحاصل أن كلامه يحتمل تجويز الأمرين على السوية، فمن أين يتعين ما ذكره ناظر الجيش. قوله (**ثم الأقرب**) أي ثم الأولى. قوله (**أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر**) إنما صح الإبدال منه لأن الضمير يشمله النفي أيضا وإن لم تباشره أداة النفي، وهذا الضمير عائد على «إله» المستغرق نفيه، وذلك يوجب عمومه في مدلوله المصحح للاستثناء منه، فاندفع ما يقال: إن الضمير جزئي لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل إلا مما يحتمل الاستثناء.

---

(1) ساقط في أ و م.

وقد قيل: إنه بدل من اسم «لا» باعتبار محل الابتداء، يعني باعتبار محل الاسم قبل دخول «لا»، وإنما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولىٰ، لأن الإبدال من الأقرب أولىٰ من الأبعد، ولأنه لا داعية إلىٰ الاتباع..

حاشية الدسوقي

وحاصل الجواب أن معنىٰ كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل في معنىٰ والإله المستغرق نفيه معين وإن كان عاما باعتبار مدلوله.

قوله **(وقد قيل: إنه بدل من اسم لا إلخ)** أي إنه بدل من محل اسم «لا» الذي زال بدخول الناسخ، وإنما حكي هذا القول بصيغة [م|175ب] التمريض نظرا إلىٰ أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ في غاية البعد. قوله **(لأن الإبدال من الأقرب)** أي وهو الضمير المستتر في الخبر.

وقوله **(أولىٰ من الأبعد)** أي وهو اسم «لا» وعورض هذا الوجه الأول من وجهي الأولوية بأن الإبدال من صاحب الضمير أي من مرجعه هو الأصل، وأما الإبدال من الضمير فخلاف الأصل وذلك لأن الاسم الظاهر أصل للضمير، فالإبدال منه أولىٰ، وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والإبدال من مذكور أولىٰ منه من محذوف. قوله **(ولأنه لا داعية إلخ)** حاصله أن جعله بدلا من إله منظور فيه للمحل، وجعله بدلا من الضمير منظور فيه للفظ، ولا داعي للاتباع باعتبار المحل مع إمكانه باعتبار اللفظ، واعترض بأن الإبدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا إلىٰ اللفظ لأنه لا تأثير للعامل في لفظه بل في محله لأنه مبني، فكان الأولىٰ أن يقول: ولأنه لا داعي للاتباع باعتبار [أ|134] محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع إمكان الاتباع باعتبار محل قد بقي عامله.

وأجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل إلا فيما يمكن إظهار إعرابه لو لا المانع، ولا شك أن إله قابل للإعراب لفظا قبل دخول «لا» عليه بخلاف الضمير فإنه لا يظهر له إعراب أصلا، فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الإعراب، أو يقال مراد الشارح بقوله **(باعتبار المحل)** أي باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ مراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ،

باعتبار المحل مع إمكان الاتباع باعتبار اللفظ، ثم البدل إن كان من الضمير المستكن في الخبر كان البدل فيه نظير البدل نحو: «ما قام أحد إلا زيد»، لأن البدل في المسألتين باعتبار اللفظ وإن كان من الاسم، كان البدل فيه نظير البدل في نحو: «لا أحد فيها إلا زيد» لأن البدل في المسألتين باعتبار المحل. وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا. أما في نحو: «ما قام أحد إلا زيد» فمن وجهين: أحدهما أنه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه. الثاني أن بينهما مخالفة فإن البدل موجب والمبدل منه منفي. وقد أجيب على الأول بأن «إلا» وما بعدها من تمام الكلام الأول، وإلا قرينة مفهمة أن الثاني...........................

حاشية الدسوقي

[وإله في قولك: لا إله إلا الله قد زال إعرابه بالناسخ بخلاف الضمير، فإنه لم يزل إعرابه بناسخ][(1)] وإن كان مبنيا تأمل.

قوله **(باعتبار المحل)** أي فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن إلا الله بدل من إله باعتبار محله. قوله **(فيما ذكرنا)** أعني ما قام أحد إلا زيد ولا أحد فيها إلا زيد. وكذا قوله **(لا إله إلا الله)** سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله. قوله **(أما في نحو ما قام أحد إلا زيد)** أي أما في: ما قام إلا زيد ونحوه وهو لا إله إلا الله إذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر. قوله **(وليس ثم ضمير إلخ)** أي مع أن بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه. قوله **(إن بينهما مخالفة)** أي في المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه في المعنى. ألا ترى أن قولهم: أكلت الرغيف ثلثه، فإن البدل موافق للمبدل منه في معنى عامله وهو الأكل، وكذلك: ما أكلت الرغيف ثلثه، فإن البدل موافق [م176|أ] للمبدل منه في معنى العامل وهو عدم الأكل. قوله **(وقد أجيب عن الأول إلخ)** حاصله أن محل الاحتياج للضمير في بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما في: قبضت المال بعضه فإنه لو قيل: بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله، ويحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير في ربط البدل بالمبدل منه وإلا فهي كافية في دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها لضمير فقول الشارح **(وإلا قرينة مفهمة أن الثاني)** أي وهو البدل.

---

(1) ساقط في أ.

قد كان يتناوله الأول. فمعلوم أنه بعضه فلا يحتاج فيه إلىٰ رابط بخلاف نحو: «قبضت المال بعضه»، وعن الثاني بأنه بدل من الأول في عمل العامل،........

حاشية الدسوقي

وقوله (**قد كان يتناوله الأول**) أي وهو المبدل منه وإنما كانت «إلا»[1] قرينة مفهمة لذلك لأن إخراج الشيء من الشيء فرع عن صحة دخوله فيه، وبحث بعضهم في هذا الجواب بأن الرابط ما يكون في الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين إلا في الروابط، وأجاب السكتاني بجواب آخر[2]، وحاصله أن اشتمال بدل البعض علىٰ الضمير أمر أغلبي لا واجب كما قال ابن مالك في الكافية:

«وَكَوْنُ ذِي اشْتِمَالٍ أَوْ بَعْضٍ صَحِبْ بِمُضْمَرٍ أَوْلَىٰ وَلَكِنْ لا يَجِبْ»[3]

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما إذا قام مقام الضمير شيء يفهم أن الثاني بعض الأول إذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا، وحينئذ فما ذكره السكتاني جوابا عين ما قاله الشارح لا إنه[4] مغاير له كما يوهمه كلام السكتاني[5].

قوله (**وعن الثاني إلخ**) حاصله أن قولهم يجب في البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما في عمل العامل، فإذا كان يعمل الرفع في الأول فلا بد أن يعمله في الثاني وهكذا، وليس مرادهم أنه يجب توافقهما في المعنىٰ إذ لا يجب ذلك، وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفي والإثبات لا يضر لأن المدار في البدل علىٰ الاشتراك في العامل وهو حاصل لأن العامل في نحو ما قام أحد إلا زيد هو قام[6] وهو عامل للرفع في كل من المبدل منه والبدل.

---

(1) ساقط في م.

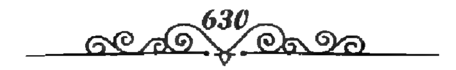
(2) السكتاني، الحاشية، 520.

(3) محمد بن عبد الله بن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة: جامعة أم القرىٰ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولىٰ: د.ت) 3/ 1274.

(4) في م: إله.

(5) ويجاب أيضا بأن الحاجة إلىٰ الضمير [في بدل البعض](5) ليس إلا في الغالب، ولذلك قال ابن مالك في كافيته:... السكتاني، الحاشية، 503.

(6) في م: قائم.



وتخالفهما بالنفي والإيجاب لا يمنع البدلية لأن مذهب البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر، والثاني في موضعه. وقد قال ابن الضائع: «إذا قلنا: «ما قام أحد إلا زيد»، فـ«إلا» زيد هو البدل وهو الذي يقع في موضعه أحد، فليس زيد وحده بدلا من أحد قال،.........

حاشية الدسوقي

والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفي والإثبات تضر في البدل بل تصح البدلية مع وجودها لأن البدلية منظور [أ|134ب] فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنىٰ المستفاد من العامل، ولا يتأتىٰ ضرر المخالفة المذكورة إلا لو كان يشترط الموافقة في الحكم ونحن لا نقول بذلك.

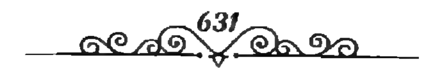
قوله (لأن مذهب البدل) أي طريقته. قوله (والثاني في موضعه) أي فالحكم وإن توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له في الحقيقة توجهه للبدل.

فإذا قلت: قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام [م|176ب] بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بـأخوك لأن البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة، هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لا بد في البدل من الموافقة في الحكم، وأن المخالفة بالنفي والإثبات مضرة فيعكر علىٰ ما قدمه من أن المنظور له في البدل الموافقة في عمل العامل فقط فتأمل.

وبعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه في النسبة المعنوية، والجواب عن اختلافها بالإيجاب والسلب في ما قام أحد إلا زيد ونحوه أن يقال: إن البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا في النسبة بعد إبطال النفي بـ«إلا» لأنه بعد إبطاله بإلا صارت النسبة واقعة فيهما.

قوله (وقد قال ابن الضائع إلخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذي نقله الدماميني، وأتىٰ به استدلالا علىٰ أن اختلاف البدل والمبدل منه بالإيجاب والنفي لا يضر، كذا قال السكتاني[1]،

(1) أقول: نقض الشيخ من نقل الدماميني عن ابن الضائع باعتبار ما رأينا من نسخه ما نصه: «اعلم أن البدل في الاستثناء إنما المراد منه وقوعه مكان المبدل منه» انتهىٰ. والواقع فيه فإذا قلت بالفاء لأنه نتيجة عن هذا الذي انقضىٰ وأتىٰ بكلام ابن الضائع للدلالة علىٰ أن الاختلاف بالنفي والإيجاب لا يمنع البدلية. السكتاني، الحاشية، 504.



وإنما «إلا زيد» هو الأحد الذي نفيت عنه القيام، فـ«إلا زيد» بيان للأحد الذي عنيت»، ثم قال بعد ذلك: «فعلىٰ هذا البدل في الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء ....

حاشية الدسوقي

واعترض بأن ابن الضائع[1] جعل البدل في: ما قام أحد إلا زيد هو إلا زيد لا زيد وحده، وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه، والأحسن ما قاله الشيخ الملوي: «إن هذا كلام آخر لا دليل لما قبله»[2] خلافا للسكتاني[3]، ثم إن ابن الضائع يقول: «إن إلا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل»[4]، وكلام الشارح أولا صريح في أن زيدا بدل بعض، وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا، نعم نقله مجرد فائدة.

قوله (**وإنما إلا زيد هو الأحد الذي نفيت عنه القيام**) أي فالمجموع من إلا وزيد هو البدل لا زيد فقط وإنما كان المجموع بدلا لأن «إلا» بمعنىٰ «غير». فإذا قلت: ما قام أحد إلا زيد فالمعنىٰ ما قام أحد غير زيد، ولا شك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفي إذ هو ما عدا زيد. قوله (**أشبه ببدل الشيء من الشيء**) أي الذي هو بدل الكل من الكل.

وقوله (**أشبه ببدل الشيء من الشيء**) أي وليس بدل شيء من شيء حقيقة لأن شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لأن مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لأن مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد، والحال أنه لا يصدق عليه ضابط بدل البعض[5] ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشيء من الشيء.

---

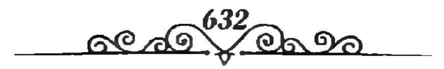
(1) هو علي بن محمد بن علي بن يوسف الكتامي الاشبيلي، أبو الحسن، المعروف بابن الضائع (ت. 680هـ/ 1281م) عالم بالعربية، أندلسي، من أهل إشبيلية. عاش نحو سبعين سنة. من كتبه: شرح كتاب سيبويه، شرح الجمل للزجاجي، الرد علىٰ ابن عصفور. الزركلي، **الأعلام**، 4/ 334.

(2) لم أقف عليه.

(3) السكتاني، الحاشية، 522.

(4) لم أقف عليه.

(5) ساقط في م.



من بدل البعض من الكل»، وقال في موضع آخر: «لو قيل: إن البدل في الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الإبدال التي تبينت في غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق» انتهى. وأما في نحو: «لا أحد فيها إلا زيد»، فوجه الإشكال فيه أن زيدا بدل من أحد، وأنت لا يمكنك أن تحله محله. وقد أجاب الشلوبين عن ذلك بأن هذا الكلام إنما هو على توهم ما فيها أحد إلا زيد، إذ المعنى واحد، ....

حاشية الدسوقي

قوله (من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه. [م|177أ]

قوله (وقال) أي ابن الضائع في محل آخر. قوله (ليس من تلك الإبدال إلخ) أي وهي بدل الكل من الكل، وبدل البعض من الكل، وبدل الاشتمال، وهذا الكلام موافق لقوله أولا (البدل في الاستثناء) أشبه ببدل الشيء من الشيء لأن هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة. قوله (وهو الحق) أي الموافق للصواب. وقوله (انتهى) أي كلام ابن الضائع.

قوله (وأما في نحو لا أحد فيها إلا زيد) ومثله لا إله إلا الله إذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ، وهذا مقابل لقوله سابقا (أما في نحو ما قام أحد إلا زيد).

قوله (وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أي لأن «لا» لا تعمل [أ|135أ] في معرفة، وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثاني محل الأول أمر لازم في البدل وقد يمنع ذلك لجواز: أعجبتني هند حسنها وعدم جواز: أعجبتني حسنها تأمل.

قوله (وقد أجاب الشلوبين إلخ) حاصله أن الإبدال في هذا الكلام أعني لا أحد فيها إلا زيد إنما صح لتوهم أن هذا التركيب هو ما فيها أحد إلا زيد أي لتوهم أن هذا التركيب الذي فيه «لا» هو هذا التركيب الذي فيه ما لاتحاد معناهما، وحينئذ فيجري في هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما، فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر في قولك: لست قائما ولا قاعدا جاز البدل على توهم وقوع ما في التركيب،

وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول: ما فيها إلا زيد» انتهى، وهو كلام حسن. قال الدماميني: «وعلى قول الشلوبين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ» ....

حاشية الدسوقي

وهذا من لطيف الفهم كذا قرر شيخنا لكلام الشلوبين[1] ونحوه في السكتاني[2] والشاوي، وقال الشيخ يس: «حاصل ما قاله الشلوبين كما يتبادر من كلامه أن «لا» بمعنى «ما»، و«ما» تدخل على المعرفة وغيرها، واعترض بأن هذا يقتضي جواز دخول لا على المعرفة في هذا التركيب وغيره»[3] انتهى.

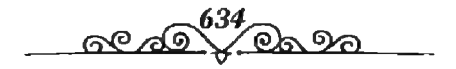
قوله (وهذا يمكن فيه الحلول) أي حلول زيد محل أحد. قوله (انتهى) أي جواب الشلوبين. وقوله (وهو كلام حسن) يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر الجيش، ويحتمل رجوعه لخصوص جواب الشلوبين وعبارة الدماميني، وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول: ما فيها إلا زيد وهو جواب حسن، هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله (وهو جواب حسن) راجعا لجواب الشلوبين، والمستحسن له ناظر الجيش لا الدماميني ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه. قوله (فتكون كلمة الحق) أي الكلمة الدالة على المعنى الحق أي الثابت في الواقع وهي لا إله إلا الله. قوله (على معنى لا يستحق إلخ) فيه نظر، بل على قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى ما لنا إله إلا الله أو ما في الوجود إله إلا الله فيمكن الإحلال أيضا [م177ب] وذلك لأن محصل كلام الشلوبين على ما قاله الشيخ يس إنه إنما صح الإبدال في قولك: لا أحد فيها إلا زيد لكون «لا» بمعنى «ما» وهي تدخل على المعرفة وغيرها وعلى ما قاله غيره لتوهم أن «ما» واقعة في ذلك التركيب الذي فيه «لا».

---

(1) هو عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الازدي، أبو علي، الشلوبيني أو الشلوبين (ت. 645هـ/ 1247م) من كبار العلماء بالنحو واللغة. مولده ووفاته باشبيلية. من كتبه: القوانين في علم العربية، ومختصره التوطئة، شرح المقدمة الجزولية في النحو. الزركلي، الأعلام، 5/ 62.

(2) أقول: ظاهره تسليم ناظر الجيش أن حلول الثاني محل الأول أمر لازم في البدل وذلك يختلف كما في نحو: «فَتَنَتْ المرأةُ حسنُها، وأكلت الرغيف بعضه». السكتاني، الحاشية، 506.

(3) لم أقف عليه.



وهذا يمكن فيه إحلال البدل محل المبدل منه بأن تقول: لا يستحق العبادة إلا الله» اهـ. قال ناظر الجيش: «وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم فقد قال به جماعة: ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية، وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة أمور، وهي: أنه يلزم من القول بذلك كون خبر لا معرفة و«لا» لا تعمل المعارف وأن الاسم المعظم مستثنى، والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لأنه لم يذكر إلا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه، وأن اسم «لا» عام، والاسم المعظم خاص..

حاشية الدسوقي

قوله (انتهى) أي كلام الدماميني الذي زاده في خلال كلام ناظر الجيش.

قوله (فقد قال به جماعة) أي فأصل الجملة عندهم الإله الله، فالإله مبتدأ والله خبره ثم دخلت «لا» فنسخت المبتدأ وصيرته اسما لها ولما كان الكلام قبل دخول «لا» محصورا من حصر المبتدأ في الخبر لأن الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر، احتيج للإتيان بـ«إلا» عند دخول «لا» لأجل بقاء الحصر، فإله حينئذ اسمها وإلا الله خبر عن المبتدأ المركب من لا واسمها. قوله (ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية) أي لأنه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر. قوله (وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة) أي ثلاثة أمور ويضعفه أيضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفي الوجود عما سوى الله من الآلهة لأنها للرد على المشركين المعتقدين وجود الآلهة غير الله وليس المقصود منها نفي مغايرة الله عن كل إله الذي يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر، كذا قال السعد[1] وهو يفيد أن «إلا» تكون حينئذ بمعنى «غير» وأن النفي بإلا[2] إنما تسلط على ذلك. قوله (لا يصح أن يكون عين المستثنى منه) أي ومقتضى الخبرية أنه عينه لأن خبر «لا» أصله خبر عن اسمها والخبر عين المبتدأ في المعنى. والحاصل أن الخبر عين المبتدأ في المعنى وهنا لا يصح ذلك لأن الخبر [135ب] هنا مستثنى والمبتدأ مستثنى منه والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لأن المستثنى مبين لما قصد بالمستثنى منه والمبين يجب مغايرته للمبين إذ الشيء لا يبين نفسه.

---

(1) ذكره السكتاني في حاشيته على شرح أم البراهين للسنوسي، 526.

(2) في م: بلا.

والخاص لا يكون خبرا عن العام، لا يقال الحيوان إنسان. والجواب عن هذه الأمور: أما الأول فهو أنك قد عرفت مذهب سيبويه أن حال تركيب الاسم المعظم مع «لا» لا عمل لها في الخبر، وأنه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول «لا»، وقد علل ذلك بأن شبهها بأن ضعف حين ركبت وصارت كجزء كلمة، وجزء الكلمة لا يعمل شيئا. ومقتضىٰ هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضا لكن أبقىٰ عملها في أقرب المعمولين، وجعلت هي مع معمولها بمنزلة المبتدإ والخبر بعدهما علىٰ ما كان عليه من التجرد وإن كان كذلك ....

حاشية الدسوقي

قوله (**والخاص لا يكون خبرا عن العام**) أي لأن مقتضىٰ الإخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه أقل أفرادا للعام مع كونه أكثر أفرادا وذلك باطل. قوله (**لا يقال الحيوان إنسان**) أي إذا جعلت «أل» للاستغراق، وأما إن جعلت «أل» للحقيقة والقضية مهملة في قوة الجزئية وهي صادقة بفرد صح أن يقال ذلك. قوله (**قد عرفت أن مذهب سيبويه**) أي وأما علىٰ قول الأخفش القائل بعمل «لا» في الخبر كالاسم، فالخبر محذوف وهو موجود والاسم المعظم ليس خبرا عنها، فلا غير عاملة في خبر معرفة علىٰ كلا القولين. قوله (**وأنه**) أي الخبر.

قوله (**بما كان** [م178] **مرفوعا به قبل دخول لا**) أي وهو المبتدأ. قوله (**ومقتضىٰ هذا**) أي ما ذكر من أن جزء الكلمة لا يعمل. قوله (**لكن أبقىٰ عملها في أقرب المعمولين إلخ**) اعترض بأن سيبويه لم يعمل بعملها في الاسم ولا في الخبر بل يرىٰ أن «لا» المركبة لا تعمل أصلا لا في الخبر ولا في الاسم لأن جزء الشيء لا يعمل فيه، فعنده أن «لا» لما ركبت مع الاسم بني الاسم علىٰ الفتح ولا محل له من الإعراب.

ثم إن مجموع «لا» مع اسمها في محل رفع بالابتداء والخبر بعدهما باق علىٰ ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول «لا» وهو المبتدأ، وأما القائل بعمل «لا» في الاسم دون الخبر فهو ابن مالك، وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضعف شبهها بـ«أن»، فورد عليه أن مقتضىٰ ذلك أن لا تعمل في الاسم. فأجاب بأنها إنما عملت فيه لملاصقته لها، فقد علمت أن سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب، والذي يرد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه إنما هو ابن مالك.

قوله (**ضعف حين ركبت**) هذا يشعر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما.

لم يثبت عمل «لا» في المعرفة. وأما الثاني فلا نسلم أن اسم «لا» هو المستثنىٰ منه، وذلك أن الاسم المعظم إذا كان خبرا كان الاستثناء مفرغا، والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنىٰ منه فيه مذكور، نعم الاستثناء فيه إنما هو من شيء مقدر لصحة المعنىٰ، ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا ولا خلاف يعلم في نحو: «ما زيد إلا قائم»، أن قائم خبر عن زيد، ولا شك أن زيدا فاعل في قوله «ما قام إلا زيد» مع أنه مستثنىٰ من مقدر في المعنىٰ، إذ التقدير: ما قام أحد إلا زيد. ......

حاشية الدسوقي

قوله (**لم يثبت عمل «لا» في المعرفة**) بل في النكرة وهذا علىٰ مذهب ابن مالك، وأما علىٰ مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا. قوله (**كان الاستثناء مفرغا**) أي لما تقرر أن «إلا» إذا توسط بين المسندين كان الاستثناء مفرغا فيكون ما قبل «إلا» عاملا فيما بعدها وما بعدها مخرج من مقدر قبل «إلا» فما بعد إلا له حالتان؛ حالة إخراج وحالة معمولية، فهو بالنسبة للضمير الذي في الخبر المحذوف مستثنىٰ ومخرج، وبالنسبة «لا» له معمول لأنه خبر عنه.

قوله (**نعم الاستثناء إلخ**) فيه أنه لا محل لهذا الاستدراك فكان الأولىٰ أن يقول: وإنما هو من شيء مقدر، أي وحينئذ فالأصل لا إله موجود إلا الله، فقوله (**إلا الله**) استثناء من الضمير المستتر في ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر. قوله (**لصحة المعنىٰ**) أي وإنما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنىٰ مفاده أنه لا يصح المعنىٰ بدون ملاحظة ذلك المقدر وليس كذلك بل يصح المعنىٰ بجعله خبرا عن إله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدر والمعنىٰ لا إله غير الله، فكان الأولىٰ للشارح إبدال قوله (**لصحة المعنىٰ**) بقوله (**لحق الاستثناء**) من كون المستثنىٰ غير المستثنىٰ منه.

والحاصل أن صحة المعنىٰ حاصلة من حيث الإسناد والخبرية والالتفات للمقدر إنما هو لأجل الوفاء بقاعدة أن المستثنىٰ [أ|136] يجب مغايرته للمستثنىٰ منه.

قوله [م|178ب] (**ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا**) أي من حيث الإعراب بحيث يجعل خبرا أو فاعلا. قوله (**في نحو ما زيد إلا قائم إلخ**) هذا تنظير لما الكلام بصدده.

فعلىٰ هذا لا منافاة بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنىٰ من مقدر، إذ جعله خبرا منظور فيه إلىٰ جانب اللفظ، وجعله مستثنىٰ منظور فيه إلىٰ جانب المعنىٰ. وأما الثالث فهو أن يقال: قولك إن الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم، ....

حاشية الدسوقي

قوله (منظورا فيه إلىٰ جانب اللفظ) أي من غير اعتبار شيء مقدر زائد علىٰ المبتدأ والخبر. قوله (لجانب المعنىٰ) أي لجانب التقدير وهذا لا ينافي أن المعنىٰ المقصود الخبرية. والحاصل أن الاعتراض الثاني في كلام الشارح حاصله أن جعل الاسم العظيم[1] خبرا يفيد أنه عين المبتدأ وهو إله وجعله مستثنىٰ يفيد عدمها وهذا تناقض، فجعله خبرا مع كونه مستثنىٰ باطل لما يلزم عليه من التناقض.

وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لأن الخبرية بالنظر لإله والاستثناء بالنظر للمحذوف أي للضمير المستتر في المحذوف، واعترض بأن الضمير الراجع للإله هو عين الإله فرجع الأمر إلىٰ أن الجهة واحدة، والتناقض باق وذلك لأن مقتضىٰ كون إله مرجع الضمير المستثنىٰ منه أن يكون غير الله ومقتضىٰ كونه مخبرا عنه بالله أنه عين الله.

وأجيب بأنه في جانب الخبرية يلاحظ إلا من جملة الخبر والخصوص في الإله وأن المعنىٰ لا إله غير الله، ولا شك أن الإله المخصوص وهو الموصوف في الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر، وأما في جانب الاستثناء فيلاحظ أن الإله عام والله فرد منه[2] فحصل التغاير ولا إشكال فتأمل ذلك.

قوله (وأما الثالث إلخ) حاصله أن قولهم الخاص لا يكون خبرا عن العام محمول علىٰ ما إذا حمل الخاص علىٰ جميع أفراد العام بحيث يصير المعنىٰ جميع أفراد العام هي هذا الخاص، وما هنا ليس كذلك بل القصد هنا أن هذا الأمر العام الذي هو الإله لم يتحقق خارجا في غير هذا الفرد الخاص وهو الله وإن كان بحسب مفهومه عاما، فآل الأمر إلىٰ أن محل امتناع الإخبار بالخاص عن العام إذا كان علىٰ وجه الإيجاب،

---

(1) في م: الأعظم. (2) ساقط في أ.

لكن في (لا إله إلا الله) لم يخبر بخاص عن عام لأن العموم منفي، والكلام إنما سيق لنفي العموم، وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام، وأما الأقوال الثلاثة الأخيرة التي لا معول عليها، فأحدها أن «إلا» ليست أداة استثناء، و إنما هي بمعنىٰ «غير» وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم «لا» باعتبار المحل، ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم، فالتقدير: لا إله غير الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ في الوجود، ولا شك أن القول بأن «إلا» في هذا التركيب بمعنىٰ «غير» ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية،.................

حاشية الدسوقي

أما إذا كان علىٰ وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان إنسان أي ليس كل فرد من أفراد الحيوان إنسانا ولا إله إلا الله من هذا القبيل، وذلك لأن المقصود سلب الإله وعدم تحققه في الخارج في غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الألوهية.

قوله **(لأن العموم منفي)** أي لأن ذا العموم وهو الإله منفي. قوله **(والكلام)** أي وهو لا إله إلا الله إنما سيق لنفي العموم الأولىٰ إنما سيق لعموم النفي لأن الاستثناء دليل علىٰ عموم السلب لا أنه دليل علىٰ سلب العموم. قوله **(وتخصيص الخبر** [م|179أ] **المذكور)** عطف علىٰ نفي، أي إنما سيق لنفي العموم ولتخصيص الخبر المذكور أي وهو الله.

قوله **(بواحد مما[1] دل عليه اللفظ العام)** أي وهو إله/ ومفاده أن الله متصف بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك. والجواب أن قوله (بواحد) علىٰ حذف مضاف أي بوصف واحد من أفراد إلخ، وذلك الوصف هو الألوهية أي المعبودية بحق.

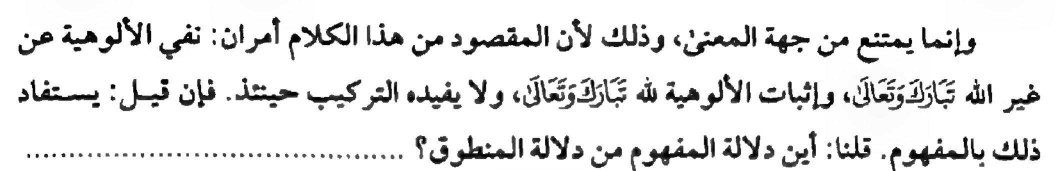
والحاصل أن الكلام إنما سيق لعموم النفي ولتخصيص الخبر الذي هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الألوهية لأن وصف الألوهية إنما هو في نفس الأمر لمدلول الكلمة [أ|136ب] المشرقة.

قوله **(وإنما هي بمعنىٰ غير)** أي فهي اسم صفة لإله ولفظ الجلالة مضاف إليها ولما كانت علىٰ صورة الحرف ظهر إعرابها علىٰ ما بعدها. قوله **(باعتبار المحل)** أي قبل دخول الناسخ وهو «لا» لأن إله مرفوع بالابتداء قبل دخول «لا».

---

(1) في المطبوع: من أفراد.

وإنما يمتنع من جهة المعنىٰ، وذلك لأن المقصود من هذا الكلام أمران: نفي الألوهية عن غير الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، وإثبات الألوهية لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، ولا يفيده التركيب حينئذ. فإن قيل: يستفاد ذلك بالمفهوم. قلنا: أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق؟ ....



حاشية الدسوقي

قوله (**ولا يفيده التركيب حينئذ**) أي ولا يفيد التركيب الأمر الثاني الذي هو ثبوت الألوهية لله[1] حين إذ جعل إلا الله صفة وإنما يفيد الأمر الأول وهو نفي الألوهية عن غير الله، وقد يقال قوله (**لأن المقصود من هذا الكلام أمران إلخ**) إن ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فمسلم وإلا فلقائل أن يمنع ذلك ويدعي أن المقصود من هذا الكلام نفي الألوهية عن غير الله فقط كالأصنام التي كان يزعم المشركون ألوهيتها، وأما إثبات الألوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[2].

والحاصل أن نفي الألوهية عن غير الله متنازع فيه وثبوت الألوهية لله لا نزاع فيه، ولا نسلم أن الأمر المتفق عليه مقصود من هذا الكلام بل المقصود منه إنما هو المتنازع فيه سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول: إن نفي الألوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا علىٰ ثبوت الألوهية لله بالعرف، فقول الشارح (**ولا يفيده التركيب حينئذ**) فيه نظر إلا أن يقال: المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته، فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف تأمل.

قوله (**أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق**) مقتضىٰ هذا أن دلالة الكلمة المشرفة علىٰ ثبوت الألوهية لله علىٰ القولين السابقين؛ وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها علىٰ ذلك بالمفهوم حتىٰ علىٰ القولين المذكورين كما لا يخفىٰ.

والحاصل [م179ب] أن كلام الشارح مبني علىٰ أن ثبوت الحكم لما بعد إلا في الحصر منطوق وهو مذهب الإمام والقرافي والشيرازي وجماعة من المحققين ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم.

---

(1) في م: فيه.

(2) لقمان: 25.

ثم هذا المفهوم إن كان مفهوم لقب فلا عبرة به إذ لم يقل به إلا الدقاق. قلت: وقد قال به بعض الحنابلة أيضا وإن كان مفهوم صفة فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مجمع علىٰ ثبوته. فقد تبين ضعف هذا القول لا محالة. القول الثاني وينسب للزمخشري أن «لا إله» في موضع الخبر، و«إلا الله» في موضع المبتدإ......................

حاشية الدسوقي

قوله (**ثم هذا المفهوم إلخ**) جواب عما يقال: ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم وإن كان أدنىٰ من المنطوق؟ وحاصل الجواب أن في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه. ثم إن مقتضىٰ تعبيره بإن حيث قال: إن كان مفهوم لقب إلخ وإن كان مفهوم صفة إلخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل «إلا» بمعنىٰ «غير» ورفع ما بعدها علىٰ الصفة يعين[1] أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد. قلت: موجب التردد هو أن «إلا» وإن كانت بمعنىٰ «غير» ليست صفة صريحة بل بالتأويل، فكان المقام مقام تردد هل هي صفة لأنها بمعنىٰ «غير» و«غير» بمعنىٰ مغاير، أو هو لقب لأنه ليس من المشتقات في شيء فهو إلىٰ اللقب الذي هو اسم ذات أقرب.

والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ إلا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظها فهي لقب، ومن حيث النظر لكونها بمعنىٰ «غير» الذي هو بمعنىٰ مغاير فهي صفة.

قوله (**وينسب للزمخشري**) مقتضىٰ قوله (**وينسب للزمخشري**) أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له[2] لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن أصل الله إله وهذا لا يفيد نفي ألوهية غير الله، فلما احتيج لقصر [137/أ] الألوهية علىٰ الله أتىٰ[3] بطريق الحصر وهي «لا» و«إلا».

ومن المعلوم أنه في حالة القصر بـ«إلا» يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها، فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا إله إلا الله، وكذا يقال في نظائره نحو: لا فتىٰ إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله (**وقد قرر ذلك**) أي وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال،

---

(1) في م: بمعنىٰ. (2) لم أقف عليه. (3) في م: أوتي.

وقد قرر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال، ولا يخفىٰ ضعف هذا القول، وأنه يلزم منه أن الخبر يبني مع «لا» وهي لا يبنىٰ معها إلا المبتدأ. ثم لو كان الأمر كذلك لم يجز النصب في هذا التركيب، وقد جوزه كما سيأتي ....

حاشية الدسوقي

وحاصل إعراب الكلمة المشرفة علىٰ هذا القول أن «لا» نافية للجنس و«إله» خبر مقدم مبني علىٰ الفتح لتركيبه مع «لا» في محل رفع و«إلا» أداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة. قوله (**للنظر فيه مجال**) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال: لو كان لا إله إلا الله من باب المبتدأ والخبر وأن الخبر متقدم علىٰ المبتدأ لم يصح قولهم: لا طالعا جبلا إلا زيد [م180أ] بالنصب، ويتعين أن يقال: لا يطالع جبلا إلا زيد بالرفع إذ لا وجه لنصب خبر المبتدأ مع أنهم إنما قالوا: ذلك بالنصب لا بالرفع، فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدأ والخبر، لا يقال: إن نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس، فطالعا خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر لأنا نقول: شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن «لا» ينتقض النفي بـ«إلا» وأن لا يكون أحد معموليها معرفة، ولا شك أن قولنا: لا طالعا جبلا إلا زيد فاقد للشروط الثلاثة. قوله (**ولا يخفىٰ ضعف هذا القول**) أي للنظر الذي أشار له بقوله (**للنظر فيه مجال**).

قوله (**وأنه يلزم منه إلخ**) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر في قولهم لا يبنىٰ مع "لا" إلا المبتدأ، وحينئذ فلا يصح قوله (**وأنه يلزم منه إلخ**) المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا. قوله (**وهي لا يبنىٰ معها إلا المبتدأ**) أي أن الشأن الذي يبنىٰ مع «لا» هو المبتدأ، وعلىٰ كلام الزمخشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدأ.

قوله (**وأنه يلزم منه إلخ**) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر في قولهم لا يبنىٰ مع «لا» إلا المبتدأ، وحينئذ فلا يصح قوله (**وأنه يلزم منه إلخ**) المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا. قوله (**ثم لو كان الأمر كذلك**) أي كما قال الزمخشري من أن لا إله إلا الله من باب المبتدأ والخبر، والخبر متقدم علىٰ المبتدأ. قوله (**لم يجز النصب**) أي لأن النصب ينافي كونه من باب المبتدأ والخبر. قوله (**وقد جوزه كما سيأتي**) أي فتجويزهم للنصب يرد علىٰ الزمخشري، وفيه أن الزمخشري إنما تعرض لتوجيه الرفع الذي هو الأكثر ولم يرد في القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه، ويوجه بتوجيه آخر وليس يجب أن يكون الإسناد في حالة النصب كالإسناد في حالة الرفع.

والقول الثالث: أن الاسم المعظم مرفوع بـ«إله» كما يرفع الاسم الصفة في قولنا: «أقائم الزيدان؟» فيكون المرفوع قد أغنىٰ عن الخبر. وقد قرر ذلك بأن «إلها» بمعنىٰ مألوه من أَلَهَ: أي عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا علىٰ أنه مفعول أقيم مقام الفاعل، فاستغنىٰ به عن الخبر كما في قولنا: ما مضروب إلا العمران، وضعف هذا القول غير خفي لأن «إلها» ليس بوصف فلا يستحق عملا. ثم لو كان «إله» عامل الرفع فيما يليه لوجب إعرابه وتنوينه لأنه مطول إذ ذاك. وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين في مثل ذلك، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**مرفوع بإله**) أي علىٰ أنه نائب فاعل سد مسد الخبر، وحاصل الإعراب علىٰ هذا القول أن يقال: لا نافية للجنس وإله اسمها منصوب و«إلا» أداة حصر ملغاة والله نائب فاعل سد مسد الخبر. قوله (من أَلَهَ) أي مأخوذ من أَلَهَ -بفتح الهمزة واللام والهاء-. قوله (أي عَبَدَ) -بفتح العين والباء والدال- وإذا كان إله مأخوذا من أله بمعنىٰ عبد فيكون معناه مألوه أي معبود بحق، فكأنه قيل: لا معبود بحق إلا الله، والله نائب فاعل معبود. قوله (**ليس بوصف**) أي صريح بل هو جامد وإن كان وصفا تأويلا، والذي يكتفي بمرفوعه عن الخبر إنما هو الوصف الصريح [أ|137ب] لأنه هو الذي يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وإن كان وصفا في المعنىٰ. قوله (**ثم لو كان إله عامل الرفع**) أي ثم علىٰ تسليم [م|180ب] أن إله عامل الرفع في الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا. قوله (**لوجب إعرابه**) أي إعراب إله. قوله (**لأنه مطول**) أي اتصل به شيء من تمام معناه، [وعندهم أن اسم «لا» إذا اتصل به شيء من تمام معناه][1] بأن كان مضافا أو شبيها بالمضاف بأن عمل فيما بعده رفعا أو نصبا يسمىٰ مطولا وممطولا ويعرب منونا وهنا إله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون. قوله (**بأن بعض النحاة إلخ**) أي إن قولهم اسم «لا» إذا كان مطولا فإنه يجب نصبه [مع التنوين يعني عند الجمهور وعند الأقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه][2] ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه، وما هنا محمول علىٰ مذهب الأقل.

قوله (**في مثل ذلك**) أي المطول. قوله (**عليه**)

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في م.

وعليه يحمل قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾[1] ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾[2]، وفي هذا الجواب نظر لأن الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك يجيز إثباته أيضا، ولا نعلم أن أحدا أجاز التنوين في «لا إله إلا الله» هذا آخر الكلام علىٰ توجيه الرفع. وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين: أحدهما أن يكون علىٰ الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر. الثاني أن يكون «إلا الله» صفة لاسم لا، أما كونه صفة فهو لا يكون إلا إن كانت «إلا» بمعنىٰ «غير»، ....

حاشية الدسوقي

قوله (عليه) أي علىٰ مذهب البعض يحمل قوله تعالىٰ: ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾[3]، وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول بأن لكم متعلق بالخبر المحذوف أي لا غالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب، والاسم حينئذ مفرد لا مطول فقوله (وعليه يحمل إلخ) غير لازم لما علمت. قوله (في مثل ذلك) أي المطول. قوله (ولا نعلم أن أحدا إلخ) أي وحينئذ فلا يصح التخريج علىٰ مذهب الأقل المجوزين لحذف التنوين، وقد يقال: إن عدم التنوين في لا إله إلا الله للتعبد بتلك الكلمة علىٰ هذه الهيئة، وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله (إن الذي يجيز حذف التنوين يجيز إثباته) مسلم وإثباته متأت في لا إله إلا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعي وهو التعبد تأمل. قوله (هذا آخر الكلام علىٰ توجيه الرفع) وحاصله أن رفع الاسم المعظم إما علىٰ البدلية من الضمير في الخبر المحذوف أو من اسم «لا» باعتبار محله قبل دخول الناسخ، أو علىٰ أنه خبر للمبتدأ المركب من «لا» واسمها، أو علىٰ أن «إلا الله» صفة لاسم «لا» باعتبار محله قبل دخول الناسخ، أو علىٰ أنه مبتدأ مؤخر، أو علىٰ أنه نائب فاعل سد مسد الخبر. هذا حاصل ما تقدم للشارح، وكلها أقوال للبصريين، [وأما الكوفيون فيقولون: إنه معطوف بـ«إلا» علىٰ اسم «لا» باعتبار محله قبل دخول الناسخ][4] كما تقدم. قوله (في الخبر المقدر) أي من مادة الوجود أو من مادة الإمكان.

قوله (صفة لاسم لا) أي باعتبار محله لأنه مبني علىٰ الفتح في محل نصب وصفة المنصوب منصوب.

---

(1) الأنفال: 48. (2) يوسف: 92. (3) الأنفال: 48. (4) ساقط في أ.

وقد عرفت أن الأمر إذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، والمقصود الأعظم هو إثبات الألوهية لله تعالىٰ بعد نفيها عن غيره، وعلىٰ هذا فيمتنع هذا التوجيه، أعني كون «إلا الله» صفة لاسم لا. وأما التوجيه الأول فقالوا فيه مرجوح،

حاشية الدسوقي

قوله (**إذا كان كذلك**) أي إذا كان «إلا» بمعنىٰ «غير». قوله (**لا يكون الكلام دالا بمنطوقه علىٰ ثبوت الألوهية لله**) أي وإنما يكون دالا بمنطوقه علىٰ نفي الألوهية عن غير الله، وأما دلالته علىٰ ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب [م|181] أن يكون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم مدلولا عليه بالمنطوق، وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم «لا» مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله.

وقد يقال: لا نسلم أن المقصود [أ|138] الأعظم ثبوت الألوهية لله بل نفي الألوهية عن غير الله لأنه المتنازع فيه بيننا وبين المشركين فإنهم يقولون بوجود آلهة غير الله ونحن ننفي آلهة غيره، وأما ثبوت الألوهية له تعالىٰ فهذا غير أعظم لأنه لا نزاع في ذلك بيننا وبينهم قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾(1)، ولا عبرة بخلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع عن الصانع لمخالفة الدليل العقلي وذلك لما مر أن الحادث لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان.

قوله (**وعلىٰ هذا**) أي علىٰ ما ذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه علىٰ ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم. قوله (**والمقصود الأعظم ثبوت الألوهية لله**) أي وغير الأعظم نفيها عن غيره. قوله (**وأما التوجيه الأول**) أي وهو النصب علىٰ الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر. قوله (**فقالوا فيه مرجوح**) أي والراجح الرفع.

(1) العنكبوت: 61.

وكان حقه أن يكون راجحا لأن الكلام غير موجب ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وكان حقه أن يكون راجحا**) أي وأنا أقول: حقه إلخ أي أن العلماء قالوا: إن النصب مرجوح وأنا أقول: حقه أن يكون راجحا وذلك لأن المشاكلة بين ما قبل «إلا» وما بعدها في الإعراب تارة تحصل في الكلام الغير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لا تحصل مع واحد منهما، وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء، ففي الأول يستوي النصب على الاستثناء والبدل كما إذا قلت: ما ضربت القوم إلا زيدا فيجوز جعل إلا زيدا منصوبا على الاستثناء ويصح نصبه على البدل من القوم لأن المشاكلة حاصلة على كل منهما/ ، وفي القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما إذا قلت: ما قام القوم إلا زيدا إذا أبدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما وإن نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة، وفي القسم الثاني يترجح النصب على الاستثناء في القياس على الإبدال كما إذا قلت: لا أحدا إلا زيدا فإذا جعلت زيدا بدلا أو منصوبا على الاستثناء فلا مشاكلة لعدم ظهور الإعراب [م|181ب] فيما قبل «إلا» ولكن النصب أولى، ومثل لا أحد إلا زيدا لا إله إلا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله.

بقي شيء آخر وهو أن قوله (**فقالوا**) أي النحاة فيه أنه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عندياته ومن استظهار أنه وأن النحاة لم يقولوا به وإنما قالوا بمرجوحيته.

وقوله بعد ذلك (**فمن ثم قالوا: إذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب أولى**) قالوا: وفي هذا التركيب يترجح النصب إلخ يفيد أن راجحية النصب مقولة لهم، ففي عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أولا القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانيا أرجحيته.

قوله (**لأن الكلام غير موجب والمقتضى لعدم أرجحية البدل هنا إلخ**) جعل بعضهم قوله (**لأن الكلام غير موجب**) راجعا لقوله (**فقالوا فيه أنه مرجوح**) أي قالوا: إن النصب مرجوح لأن الكلام غير موجب أي والاستثناء من غير الموجب [أ|138ب] يجوز فيه النصب على الاستثناء ويجوز فيه الاتباع وهو المختار وجعل قوله (**والمقتضى إلخ**) راجعا لقوله (**وكان حقه أن يكون راجحا**)،

والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا أن الترجيح في نحو: «ما قام القوم إلا زيد» إنما كان لحصول المشاكلة حتىٰ لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا فيه نحو: «ما ضربت أحدا إلا زيدا»، فمن ثم قالوا: «إذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب علىٰ الاستثناء أولىٰ». قالوا: «وفي هذا التركيب يترجح النصب في القياس، لكن السماع والأكثر الرفع». ونقل عن الأُبّدِي: «أنك إذا قلت: لا رجل في الدار إلا عمرا،........................

حاشية الدسوقي

ففي الكلام لف ونشر مرتب، واختار بعضهم جعل قوله **(لأن الكلام إلخ)** علة لقوله **(وكان حقه أن يكون راجحا)**

وقوله **(والمقتضي إلخ)** من تتمة ذلك التعليل، والواو فيه واو الحال.

قوله **(والمقتضي لعدم أرجحية البدل)** أي علىٰ النصب علىٰ الاستثناء.

قوله **(أن الترجيح)** أي ترجيح البدل علىٰ الاستثناء. قوله **(لحصول المشاكلة)** أي موافقة ما قبل إلا لما بعدها في الحالة الإعرابية. قوله **(حتىٰ لو حصلت المشاكلة في تركيب)** أي بغير التبعية كالنصب علىٰ الاستثناء مع التبعية. قوله **(استويا)** أي الاتباع والنصب علىٰ الاستثناء، وقد يقال: لا يستويان لأن الأصل النصب علىٰ الاستثناء. قوله **(فمن ثم)** أي فمن أجل أن العلة في ترجيح الاتباع علىٰ النصب علىٰ الاستثناء في ما قام القوم إلا زيد حصول المشاكلة علىٰ الاتباع فقط وفي استواء الأمرين في[1] قولك: ما ضربت القوم إلا زيدا حصول المشاكلة علىٰ كل منهما. قوله **(إذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع)** أي ولا في النصب علىٰ الاستثناء كما في لا أحد إلا زيد ولا إله إلا الله، وذلك لعدم ظهور الإعراب فيما قبل إلا.

قوله **(وفي هذا التركيب)** أي وهو لا إله إلا الله. قوله **(ونقل عن الأُبّدِي)** -بضم الهمزة وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال-، وأتىٰ بكلامه دليلا علىٰ أنه إذا لم [م182أ] يكن في الاتباع مشاكلة، فالأرجح النصب قياسا وإن كان مرجوحا سماعا.

---

(1) في م: من.

كان نصب عمرا على الاستثناء أولى وأحسن من رفعه على البدل»، هذا ما ذكروه. والذي يقتضيه النظر أن النصب لا يجوز بل ولا البدل. وتقرير ذلك أن يقال: إن «إلا» في الكلام التام الموجب نحو: «قام القوم إلا زيدا» متمحضة للاستثناء، فهي تخرج ما بعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**أحسن من رفعه على البدل**) أي لأن «إلا» من أدوات الاستثناء تعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع إلا لنكتة كالمشاكلة ولا مشاكلة هنا لأن المبدل منه سواء كان الضمير المستتر في الخبر أو اسم «لا» باعتبار المحل لم يظهر فيه إعراب.

قوله (**والذي يقتضيه النظر إلخ**) حاصله أن الذي يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر في الخبر أو من اسم «لا» باعتبار محله قبل دخول الناسخ ويتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثاني[1] من أقوال الرفع الخمسة المتقدمة.

والحاصل أنه ذكر للنصب توجهين فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثاني وهو النصب على الاستثناء، وذكر أن للرفع خمسة أوجه أبطل فيما تقدم منها ثلاثة وهي ما عدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل منها[2] البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية.

وقوله (**والذي يقتضيه النظر**) أي السديد، فحذف الصفة للعلم بها أو أن «أل» للكمال وإلا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا إلا أن ما قاله نظر في المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق[3] عليه بخلاف نظر غير هم إن هذا الذي ذكره هنا بيان لما اختاره أولا حيث قال (**ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية**). قوله (**إن النصب**) أي على الاستثناء. وقوله (**بل ولا البدل**) أي بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية.

قوله (**وتقرير ذلك إلخ**) أي تقرير إبطال النصب والبدلية، وحاصله أن الاستثناء إما من كلام تام موجب، وإما من كلام تام غير موجب، فالأقسام ثلاثة، وفي القسم [أ/139] الثالث إما أن يلاحظ المستثنى منه المقدر أو لا يلاحظ، وإنما يلاحظ أن ما بعد إلا هو المعمول لما قبلها،

---

(1) في م: الكافي.　(2) في م: هنا.　(3) في م: ومتوقف.

وذلك أن هذا الكلام إنما قصد به الإخبار عن القوم بالقيام، ثم إن زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيها أسند إليهم فوجب إخراجه. وكذا حكم «إلا» في الكلام التام غير الموجب أيضا نحو: «ما قام القوم إلا زيدا»،...

حاشية الدسوقي

فمثال القسم الأول: قام القوم إلا زيدا، ومثال الثاني: ما قام القوم إلا زيد، ومثال الثالث: ما قام إلا زيد، والقسم الأول وهو قام القوم إلا زيدا معناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيد انتفىٰ عنه لأن الاستثناء من الإثبات نفي، والقسم الثاني وهو ما قام القوم إلا زيد [م182ب] معناه انتفىٰ القيام عن القوم وثبت لزيد وهذا كله بناء علىٰ أن الاستثناء من النفي إثبات وعكسه فهو أي الاستثناء مفيد للحصر في القسمين، وأما علىٰ القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا حصر فيهما.

والحاصل أن القسم الأول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب والقسم الثاني وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب في إفادة كل منهما الحصر خلاف، وأما القسم الثالث وهو قولك ما قام إلا زيد إن لا حظت المستثنىٰ منه المقدر جرىٰ فيه الخلاف الجاري في القسم الثاني من أنه هل يفيد الحصر أم لا، وإن لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيدا فاعل قام كان مفيدا للحصر قولا واحدا، وصار زيد مرفوعا علىٰ الفاعلية وانتفىٰ النصب علىٰ الاستثناء والرفع علىٰ البدلية، فكذا يقال: في لا إله إلا الله إن جعل «إلا الله» خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك: ما قام إلا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق،

وإن جعل «إلا الله» بالرفع بدلا أو بالنصب علىٰ الاستثناء تعين ملاحظة المستثنىٰ منه المقدر فيكون بمنزلة ما قام إلا زيد ملاحظا أن المستثنىٰ منه مقدر، وتقدم أن في إفادة الحصر قولين، فتحصل أنه إذا جعل «لا إله إلا الله» خبرا أفاد الحصر اتفاقا،

وإن جعل بدلا أو نصب علىٰ الاستثناء كان في إفادة الحصر خلاف وحينئذ فيتعين الرفع علىٰ الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق، هذا حاصل ما قاله ناظر الجيش موجها به ما اختاره من تعين الرفع علىٰ الخبرية وامتناع النصب علىٰ الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت.

قوله (وذلك) أي وبيان ذلك أي وبيان إخراج ما بعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها.

قوله (ولم يكن شاركهم) الواو للحال. **وقوله (فيما أسند إليهم)** أي وهو القيام.

ومن ثم كان نحو هذا التركيب مفيدا للحصر مع أنها للاستثناء أيضا لأن المذكور بعد «إلا» لا بد أن يكون مخرجا من شيء قبلها، فإن كان ما قبلها تاما لم يحتج إلىٰ تقدير، وإلا فيتعين تقدير شيء قبل «إلا» حتىٰ يحصل الإخراج منه. وإنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنىٰ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ومن ثم**) أي من هنا أي من أجل إخراج إلا لما بعدها مما يفيده الكلام قبلها.

قوله (**كان نحو هذا التركيب**) أي قام القوم إلا زيدا، وكان الأولىٰ أن يقول: كان كل من هذين التركيبين. قوله (**مفيدا للحصر**) أي علىٰ أحد القولين من أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، وأما علىٰ القول بأن ما بعد «إلا» مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيدا للحصر كذا قرر شيخنا العدوي كلام الشارح، وقال الشيخ الملوي: «كان في كلام ناظر الجيش نقصا لأن قوله (**ومن ثم قال إلخ**) لا يترتب علىٰ ما قبله وكأنه قال: وأما في الكلام الناقص فالمقصود إثبات ما قبل «إلا» لما بعدها نحو: ما قام إلا [م183أ] زيد ومن ثم إلخ، وعلىٰ هذا فالمراد بهذا التركيب ما قام إلا زيد». قوله (**مع أنها للاستثناء أيضا**) أي كما أفادت الحصر والضمير في أنهاء لـ«إلا». قوله (**لأن المذكور إلخ**) علة لقوله (**مفيد للحصر**).

قوله (**فإن كان ما قبلها تاما**) أي سواء كان موجبا كالمثال الأول أو منفيا كالمثال الثاني.

قوله (**وإلا فيتعين إلخ**) أي وإلا بأن كان غير تام كما في ما قام إلا زيد. قوله (**حتىٰ** [أ139ب] **يحصل الإخراج منه**) حتىٰ تعليلية أي لأجل أن يحصل الإخراج منه. قوله (**وإنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنىٰ**) كان الأولىٰ أن يقول: وإنما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لأن الأصل في الإخراج من شيء يعني وهذا المقدر ليس ملتفتا له في نفس الأمر، وإنما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد «إلا» هذا كلامه، وكان الأحسن أن يفصل كما قلنا بأن يقول: وإن كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنىٰ منه المقدر فيجري فيه ما جرىٰ في التام غير الموجب، وتارة لا يلاحظ ذلك المقدر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقا.

فتبين من هذا المعنىٰ الذي قلناه أن المقصود في الكلام الذي ليس بتام، إنما هو إثبات الحكم المنفي قبل «إلا» لما بعدها، وأن الاستثناء ليس بمقصود، ولهذا اتفق النحاة علىٰ أن المذكور بعد «إلا» في نحو: «ما قام إلا زيد» معمول للعامل الذي قبلها، ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما: نفي الألوهية عن كل شيء سوىٰ الله، وإثباتها لله تعالىٰ كما تقدم. وإذا كانت «إلا» مسوقة لمحض الاستثناء، لا يتم هذا المطلوب سواء نصبنا أو أبدلنا، وأنه ذلك أنه لا ينصب ولا يبدل إلا إذا كان الكلام الذي قبل «إلا» تاما، ولا يتم إلا بتقدير خبر محذوف، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فتبين من هذا**) أي من قوله (**وإنما أحوج لذلك تصحيح المعنىٰ**) أي أن المحوج للمقدر هو رعاية القاعدة في إلا من أنها تخرج شيئا من شيء وليس منظورا له في نفس الأمر، بل المنظور له إثبات الحكم لما بعد إلا وهو عين الحصر، وأما الاستثناء وهو الإخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود. قوله (**ولهذا**) أي ولكون الاستثناء غير مقصود. قوله (**معمول للعامل إلخ**) أي ولم يجعل المعمول له المستثنىٰ منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت إليه وإن كان يقدر رعاية لحق الاستثناء. قوله (**من هذا التركيب**) أي وهو لا إله إلا الله. قوله (**أمران وهما نفي الألوهية إلخ**) فيه أنه إن دل دليل من صاحب الشرع علىٰ ما قاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الأمران المذكوران أو ثبت ذلك بالإجماع فمسلم، وإلا فلقائل أن يقول: المقصود منها إنما هو الأمر الأول لأن المقصود بها الرد علىٰ عبدة الأصنام في ادعاء ألوهيتها، وأما الأمر الثاني فلم ينكروه، ويؤيده تقديم النفي فيها فإن للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته وإلا كان يكتفي بتقديم الإثبات بأن يقال: الله إله لا غيره. قوله (**لمحض الاستثناء**) أي الاستثناء الخالص عن إفادة الحصر وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية. [قوله (**لا يتم هذا المطلوب**) أي وهو الحصر أعني نفي الألوهية عن غير الله وإثباتها لله][1] [بل إنما يستفاد نفي الألوهية عن غير الله فقط، وأما إثباتها لله][2] ففيه خلاف فقوله (**لا يتم**) أي باتفاق [م|183ب] فلا ينافي أنه يتم علىٰ أحد القولين بخلاف ما لو أعربناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقا.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.

وحينئذ ليس الحكم بالنفي على ما بعد إلا في الكلام الموجب، وبالإثبات في غير الموجب مجمعا عليه، إذ لا يقول بذلك إلا من مذهبه أن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، ومن ليس مذهبه ذلك يقول: إن ما بعد «إلا» مسكوت عنه، فكيف يكون قول «لا إله إلا الله» توحيدا؟ قلت: وفيه نظر لأنه يكون توحيدا........................

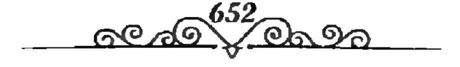
حاشية الدسوقي

قوله (ليس الحكم بالنفي) أي الذي هو الحصر المطلوب. قوله (مسكوت عنه) أي مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشيء، فالكلام على حذف مضاف وسبب الخلاف هو أن الإخراج بـ«إلا» هل هو من المحكوم به كالقيام مثلا أو من الحكم؟ قال بالأول الجمهور وقال بالثاني الحنفية، وعليه يكون ما بعد «إلا» مخرجا عن الحكم المتكلم فيكون مسكوتا عن حكمه، مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ما قبل «إلا» بنفي وجود آلهة غيره تعالى، ومن يقول بأن الاستثناء من النفي إثبات يقول بثبوت إلهيته تعالى من الكلمة المشرفة لأن نقيض النفي الإثبات، ومن يقول ما بعد «إلا» لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة إلى نقيض ما قبلها، ويحتمل أن لا يحكم عليه. قوله (فكيف يكون إلخ) أي فلا يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد أي باتفاق لأنه على القول بأن الاستثناء من النفي لا يفيد الإثبات يصير ما بعد «إلا» غير محكوم عليه بشيء ألبتة، وقد أجمعوا على أن لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد الذي هو ثبوت الألوهية لله ونفيها عما سواه.

والحاصل أنه على الاستثناء يلزم [1140أ] أن يكون في إفادة لا إله إلا الله التوحيد خلاف، والحال أنه مجمع على إفادتها للتوحيد، والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغا وما بعد «إلا» خبرا كما صححه ناظر الجيش.

قوله (قلت وفيه نظر) قد تقدم أن «إلا» في لا إله إلا الله إن جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للمطلوب وهو ثبوت[1] الألوهية لله ونفيها عن غيره سواء نصبنا أو أبدلنا إلا على قول من يقول: إن الاستثناء من النفي إثبات «إلا» على قول من يقول: إن ما بعد «إلا» مسكوت عنه،

(1) في م: إثبات.



بحسب دلالة العرف، ولأنه لا نزاع في ثبوت الإلهية لمولانا عَزَّوَجَلَّ لجيع العقلاء، وإنما كفر من كفر بزيادة إله آخر فنفىٰ ما عداه تعالىٰ من الآلهة علىٰ هذا المحتاج إليه وبه يحصل التوحيد فتأمله. ثم قال ناظر الجيش بناء منه علىٰ ما ظهر له من البحث الذي اعترضناه: «فتعين أن تكون "إلا" في هذا التركيب مسوقة لقصد إثبات ما نفي قبلها لما بعدها، ....

حاشية الدسوقي

وحينئذ فلا تكون لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد اتفاقا والحال أنها مفيدة للتوحيد إجماعا، وحاصل هذا النظر أن ما ذكرته من أن لا إله إلا الله لا تفيد الحصر المطلوب إلا علىٰ أحد القولين هذا بالنظر للغة، وأما بالنظر للعرف فهي مفيدة للحصر اتفاقا ولا يلزم من عدم دلالتها علىٰ التوحيد لغة عدم دلالتها عليه في عرف الشرع علىٰ أنه لا يحتاج للحصر لأن إثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه ولا يحتاج لإفادة الكلمة الشريفة له.

قوله (**بحسب دلالة العرف**) أي فالعرف نقلها من معناها اللغوي الذي هو نفي الألوهية عن غيره تعالىٰ لمعنىٰ آخر وهو الإثبات والنفي معا، وهذا البحث للدماميني في كلام ناظر الجيش[1]. قوله [م|184أ] (**وإنما كفر من كفر**) أي من المشركين. وقوله (**بزيادة إله**) أي بتجويزهم التعدد في حقيقة الإله وأنه لا يمتنع أن يوجد منها أفراد. قوله (**فنفىٰ ما عداه**) مبتدأ، وقوله (**هو المحتاج إليه**) خبره. قوله (**وبه**) أي بنفي ما عداه تعالىٰ المضموم لثبوت الألوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد، وفي قوله (**جميع العقلاء**) تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع، وأنهم كالمجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية لأنه لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل.

قوله (**اعترضناه**) أي بقوله (**قلت وفيه نظر**). قوله (**فتعين إلخ**) أي وإذا بطل كون «إلا» في لا إله إلا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه أن لا إله إلا الله لا تفيد التوحيد اتفاقا تعين إلخ.

قوله (**مسوقة إلخ**) أي فهي أداة حصر ملغاة وليست للإخراج، وأشار بهذا إلىٰ أن المقصود بها قصر الألوهية المنفية قبل «إلا» لما بعدها وهو الاسم الأعظم بعد نفيها عن غيره فتكون من قصر الصفة علىٰ الموصوف قصر أفراد ردا علىٰ من زعم الشركة في الألوهية.

(1) لم أقف عليه.

ولا يتم ذلك إلا بأن يكون ما قبلها غير تام، ولا يكون غير تام إلا بأن لا يقدر قبل «إلا» خبر محذوف، وإذا لم يقدر خبر قبلها وجب أن يكون ما بعدها هو الخبر، هذا هو الذي تركن النفوس إليه. وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم في هذا التركيب هو الخبر قلت: كلامه هذا يقتضي أن الخلاف في كون الاستثناء من النفي إثباتا أم لا، لا يدخل الاستثناء المفرغ، وظاهر كلام الرازي وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه، ولهذا أوردوا على القائل بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة. وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل في بحث ناظر الجيش.........................

حاشية الدسوقي

قوله (قلت كلامه إلخ) هذا بحث من الشارح مع ناظر الجيش، وحاصله أن المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم أن الخلاف في ما قام إلا زيد أي هل هو[1] يفيد الحصر أو لا، إنما هو إذا لوحظ المقدر أما لو جعل زيد فاعلا فلا خلاف في إفادته القصر فرد الشارح عليه بأن الخلاف جار فيه أيضا، فكما أنه جار في غير المفرغ جار في المفرغ. قوله (أم لا) أي أو ليس الاستثناء من النفي إثباتا بل ما بعد «إلا» مسكوت عنه لم يحكم عليه بشيء.

قوله (وظاهر كلام الرازي إلخ) إنما عبر بظاهر لأن كلامه ليس نصا في المراد بل محتمل. قوله (ولهذا) أي ولأجل كون الخلاف عاما في المفرغ وغيره أوردوا أي اعترضوا على القائل بأن [أ/140ب] الاستثناء من النفي ليس بإثبات بل ما بعد «إلا» مسكوت عن حكمه بأنه يلزم على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقا، فقد أطلقوا في الاعتراض ولم يخصوه بما إذا كان الاستثناء من الكلام التام، فإطلاقهم ظاهر في أنه لا فرق بين المفرغ وغيره في جريان الخلاف خلافا لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف في غير المفرغ فقط. قوله (وأجيب) أي عن إيرادهم. قوله (بما ذكرناه من النظر) أي من أن إفادتها للتوحيد اتفاقا بالنظر لعرف الشرع لا بالنظر للغة.

---

(1) ساقط في م.

هذا آخر ما يتعلق بفصل إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق.

3. وأما معنى هذه الكلمة فلا شك أنها محتوية على نفي وإثبات. فالمنفي كل فرد من أفراد حقيقة الإله غير مولانا عَزَّوَجَلَّ، والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد وهو مولانا عَزَّوَجَلَّ، وأتى بـ«إلا» لقصر حقيقة الإله عليه تعالى، بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى، لا عقلا ولا شرعا. وحقيقة الإله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة، ولا شك أن هذا المعنى كلي، ....

حاشية الدسوقي

قوله (محتوية على نفي) وهو لا إله. وقوله [م|184ب] (وإثبات) أي وهو إلا الله.

قوله (فالمنفي كل فرد إلخ) أي بطريق اللزوم وإلا فالمنفي منصب على الحقيقة، ويستلزم نفيها نفي كل الأفراد كما يدل عليه قوله الآتي والمثبت من تلك الحقيقة ولم يقل: والمثبت من تلك الأفراد فرد واحد ولو قال الشارح، فالمنفي الحقيقة الإله من حيث تحققها في كل فرد غير الله والمثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر.

قوله (لقصر حقيقة الإله إلخ) أي الواجب الوجود المستحق للعبادة أي فهو من قصر الصفة على الموصوف قصر إفراد ردا على المشركين المعتقدين للشركة، فالألوهية صفة والمولى موصوف بها ويمكن أن يجعل القصر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظرا لمن يتردد في الإله هل هو الله أو غيره كاللات والعزى مثلا، وقصر القلب نظرا لمن يعتقد أن الإله فرد آخر غير الله. ثم إن قوله (لقصر حقيقة إلخ) ظاهر في أن الاستثناء مفرغ وهو خلاف ما قاله في صدر فصل الإعراب من أن الكلام على تقدير موجود أو في الوجود إلا أن يقال: ما هناك على قول وما هنا على قول آخر. قوله (لا عقلا ولا شرعا) أي لا بالدليل العقلي ولا بالدليل الشرعي لأن كلا منهما يدل على أن الإله واحد والشرعي يدل على أنه هو الله. قوله (وحقيقة الإله) أي مفهومه وتعريفه الرسمي وليس المراد مفهومه الذاتي لأنه مجهول لنا لا يمكن وقوفنا واطلاعنا عليه، وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه.

أي يقبل بحسب مجرد إدراك معناه أن يصدق علىٰ كثيرين، لكن البرهان القطعي دلّ علىٰ استحالة التعدد فيه، وأن معناه خاص بمولانا عَزَّوَجَلَّ فقط، فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنىٰ الإله، فيكون كليا بل هو جزئي علم علىٰ ذات مولانا عَزَّوَجَلَّ لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا. ....

حاشية الدسوقي

قوله (بحسب مجرد إدراك معناه) أي بحسب إدراك معناه المجرد عن دليل الوحدانية.

قوله (أن يصدق إلخ) أن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله (يقبل).

قوله (القطعي) وصف كاشف لأن البرهان لا يكون إلا قطعيا أي مقطوعا بمقدماته، فالوصف لبيان الواقع أو أنه أتىٰ به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل[(1)].

قوله (فيكون كليا) تفريع علىٰ المنفي أي حتىٰ يكون كليا.

قوله (ولو كان معنىٰ الله كمعنىٰ الإله) أي بأن كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق للعبادة. قوله (لزم استثناء الشيء من نفسه) أي ولزم أيضا التناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته، ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه اللوازم الثلاثة إذا جعل كل من الإله والله كليا، وأما إذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران والأولان دون الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذ لأنه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله (إلا الله).

قوله [م|185أ] (أو الأول جزئيا والثاني كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث إنه لا يحصل معه توحيد. قوله (ثم نفيه) ثم هنا للترتيب في الإخبار وإلا فالنفي في الكلمة المشرفة السابق علىٰ الإثبات. قوله (لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا) أما عدم قبوله التعدد خارجا فلقيام برهان التمانع علىٰ ذلك، وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا والجزئي يمنع تصوره من صدقه علىٰ كثيرين.

---

(1) في م: القطعي الدليل.

ولو كان معنى الله كمعنى الإله لزم استثناء الشيء من نفسه، ولزم أن لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة. وكذا لو كان معنى الإله جزئيا مثل الاسم الأعظم لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه، والتناقض في الكلام بإثبات الشيء ثم نفيه. والحاصل أن المعاني المقدرة عقلا في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه، والمستثنى أربعة، ثلاثة منها باطلة، والرابع ينقسم قسمين: أحد قسميه باطل، والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها، فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئيا والثاني كليا والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأول كليا والثاني جزئيا. فإن كان المراد بالكلي الذي هو الإله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة..........................

حاشية الدسوقي

إن قلت: التصور حصول الصورة في الذهن والباري جَلَّوَعَلَا لا صورة له. أجيب بأن المراد أنه لا يقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوره.

قوله (**لما يلزم عليه من الكذب**) قد يجاب بأن هذا القائل [نزل تلك المعبودات [أ|141أ] منزلة العدم، فالأولى في رد هذا القسم أن يقال:][1] إنه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو بباطل. قوله (**وإن كان المراد إلخ**) ما ذكروه من أن الإله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام، وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لأنه مأخوذ من أله إذا عبد كما مر. قوله (**ولزم أن لا يحصل التوحيد**) وجه لزومه هو أن الإله إذا كان كليا فالكلي يحتمل الكثرة، فلا تفيد الكلمة أن المتكلم بها موحد. قوله (**لزم استثناء الشيء من نفسه**) فيه أن الكلام إن كان تاما بتقدير موجود أو في الوجود فالاستثناء ليس من إله وإنما هو من الضمير في الخبر، وإن كان مفرغا فالاستثناء من مقدر أحوج إليه رعاية حق الاستثناء، فأين استثناء الشيء من نفسه؟ وأجيب بأن الضمير في المعنى غير مرجعه، ووجه بطلان اللازم الذي هو استثناء الشيء من نفسه ما فيه من التناقض بسبب نفي الشيء ثم إثباته. قوله (**والتناقض في الكلام**) يحتمل أن يكون العطف للتفسير، ويحتمل أنه ليس للتفسير، وإن وجه امتناع استثناء الشيء من نفسه هو أنه لا يفيد، وسبب عدم الإفادة التناقض.

---

(1) ساقط في م.

وإن كان المراد بالإله المعبود بحق صح. فإذاً لا يصح من هذه الأقسام كلها إلا أن يكون (إله) كليا بمعنى المعبود بحق، والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه. والمعنى على هذا: لا مستحق للعبودية له موجود أو في الوجود، إلا الفرد الذي هو خالق العالم جَلَّ وَعَلَا. ....

حاشية الدسوقي

إن قلت: هل تناقض هنا بين مفردين أو بين قضيتين؟ قلت: بين قضيتين، إحداهما مذكورة والأخرى نابتٌ إلا منابها كما تنوب لفظة. نعم عنها وكأنه قيل: لا إله موجود الإله موجود.

واعلم أن التناقض إنما يلزم على قول من يرى أن الاستثناء من النفي إيجاب، أما على قول من يرى أن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض.

قوله (والمعنى على هذا) أي على كون الإله كليا معناه المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه، والجار والمجرور في قوله (له) متعلق بالعبودية لأنه مصدر بمعنى الخضوع له. قوله (موجود [م|185ب] أو في الوجود) إشارة لخبر «لا» وإنما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الإمكان كممكن أو في الإمكان لأنه المفيد لوجود الله دون الثاني، وقد مر ما يتعلق بذلك وعلم مما ذكره الشارح من المعنى يفيد أن الاستثناء في الكلمة المشرفة متصل لأن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وهو إله لكن المفهوم لا بحسب الوضع بل بحسب المقام وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، وأما القول بأن الاستثناء هنا لا يتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلا وجه له، فإن كان لتوهم أنه لا يقال: إن المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وأنه بدل بعض، والمراد أنه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه، ولو نظر لمثل هذا لمنع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الإخراج وهو فرع لقبول الدخول، فاعرف الحق ولا تصغ لكل ما يقال، انتهى يس[1].

---

(1) لم أقف عليه.

وإن شئت قلت في معنىٰ الإله: هو المستغني عن كل ما سواه والمفتقر إليه كل ما عداه، وهو أظهر من المعنىٰ الأول وأقرب منه ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وإن شئت قلت**) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا علىٰ كون الإله معناه المعبود بحق، فيكون قوله (**وإن شئت قلت في معنىٰ الإله إلخ**) أي بناء علىٰ أن الإله معناه المعبود بحق وعلىٰ هذا الاحتمال، فالتفسير الأول أقرب إلىٰ المعنىٰ لأن الإله مأخوذ من أله إذا عبد، والتفسير الثاني مبنيا علىٰ تفسير باللازم لأنه يلزم من كونه مستحقا [أ|141ب] للعبادة استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، ويحتمل أن يكون التفسير الثاني مبنيا علىٰ معنىٰ آخر للإله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن أخذا من قولهم: لاه يلوه إذا ارتفع، ويقال: لاهت الشمس إذا ارتفعت، ولا شك أن لازم ذلك الاستغناء عن الغير وافتقار الغير إليه.

والحاصل أن الإله إن أخذ من أله إذا عبد كان معنىٰ الإله المعبود بحق، وكان معنىٰ الكلمة المشرفة المطابقي لا مستحق للعبودية بحق إلا الله، وكان المعنىٰ الثاني وهو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله تفسيرا باللازم، وإن أخذ الإله من لاه إذا ارتفع كان معنىٰ الإله المرتفع عظيم الشأن وكان معنىٰ الكلمة المشرفة المطابقي لا سيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله، وكان المعنىٰ الثاني وهو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه تفسير باللازم.

قوله (**وهو أظهر من المعنىٰ الأول وأقرب منه**) أي باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنىٰ الأول فإن أخذ العقائد منه[1] فيه خفاء [م|186أ] وإن كان يصح أيضا لأن العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار إليه إما بلسان الحال أو بلسان المقال، وسيأتي التنبيه علىٰ أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار إليه تعالىٰ.

---

(1) في م: تحته.

وهو أصل له، لأنه لا يستحق أن يعبد أي يذل له كل شيء إلا من كان مستغنيا عن كل ما سواه، ومفتقرا إليه كل ما عداه. فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولىٰ، وبها ينجلي اندراج جميع عقائد الإيمان تحت هذه الكلمة الشريفة، ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف ويكون علىٰ ساحل النجاة ....

حاشية الدسوقي

قوله (**وهو أصل له**) أي والمعنىٰ الثاني أصل للأول لأنه لا يستحق إلخ، وقد يقال: ما ذكره في توجيه الإصالة قد يدعي عكسه أيضا فيقال: لا يستغني عن كل ما سواه ويفتقر إليه كل ما عداه إلا من استحق أن يعبد أي يذل له كل شيء لأن ذلة كل شيء له تستلزم استغناءه والافتقار إليه.

فإن قلت: المراد من[1] الكلمة المشرفة الرد علىٰ المشركين عبدة الأصنام والأوثان والتنبيه علىٰ خطئهم في عبادتها وذلك لا يحصل بهذا المعنىٰ الذي اختاره المصنف للكلمة المشرفة. نعم يحصل الرد علىٰ التفسير الأول. قلت: الاستغناء الذي فسر به المصنف لازم لمعنىٰ الإله سواء قلنا: إنه المعبود بحق أو قلنا: إنه المرتفع عظيم الشأن، فيكون من باب الكناية ويجوز فيها إرادة اللازم والملزوم، فإذا أريد نفي وجود الإله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكوران حصل الرد علىٰ المشركين ادعائهم إلهية أصنامهم وصح ما قاله المصنف.

قوله (**أحسن من الأولىٰ**) أي من حيث إنها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها فقوله (**وبها ينجلي**) إلخ عطف العلة علىٰ المعلول. قوله (**وبها**) أي بالعبارة الثانية.

قوله (**لفيضان إلخ**) أي لكثرة المعارف الشبيهة بالأنوار الحاصلة في قلبه منها.

وقوله (**ويتسع**) أي اتساعا معنويا لأنه عند حصول المعارف أي العقائد في قلبه من ذلك المعنىٰ ويصير قلبه متسعا فالمراد بصدر قلبه. قوله (**علىٰ ساحل النجاة**) شبه النجاة ببحر علىٰ طريق المكنية، والساحل تخييل.

---

(1) في م: بـ.



والأمن من كل خبط وقع في معنىٰ هذه الكلمة المشرفة، ويدخل الضعيف والقوي في روضة هذه الكلمة المشرفة يمرح في أزهارها ....

حاشية الدسوقي

قوله (**والأمن من كل خبط إلخ**) [أي ويكون علىٰ ساحل الأمن][1] وظاهره أن الناس اختلفوا في معنىٰ هذه الكلمة المشرفة فمنهم من أصاب في بيان معناها ومنهم من أخطأ. قال السكتاني: «ولم أعرف هذا الخبط فانظره»[2]، [أ|142أ] وقال شيخنا: «لم يتيقن لنا ولا لأشياخنا هذا المعنىٰ الذي وقع فيه الخبط لكن المصنف مطلع وثقة، وقال الملوي: «لعله أراد به القول بأن المنفي مطلق المعبود وما ينشأ عنه من الفساد كما يأتي قريبا في بيان كلام المقترح»[3]. قوله (**ويدخل الضعيف والقوي**) عطف علىٰ قوله (**ينجلي**) أي وبها يدخل الضعيف إلخ، والمراد [م|186ب] بالقوي شديد الفهم، والمراد بالضعيف ضعيف[4] الفهم لا بليد الطبع جدا لأن البليد لا يدخل في روضة هذا الكلمة المشرفة المصور بالمعنىٰ الذي اختاره لأن دلالته علىٰ العقائد بالالتزام والبليد جدا لا يتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات بخلاف ضعيف الفهم الذي هو غير بليد فإنه قد يتفطن.

والحاصل أن المعنىٰ الثاني يشترك[5] في فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنىٰ الأول فإن أخذ العقائد منه إنما يكون لمن هو قوي الفهم.

قوله (**في روضة**) المراد بالروضة المعنىٰ الثاني الذي اختاره، والمراد بدخول القوي والضعيف في معنىٰ هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور. قوله (**يمرح**) أي كل منهما. وقوله (**في أزهارها**) والمراد بأزهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها، فشبه المعارف بالأزهار بجامع الرغبة في كل واستعارها لها استعارة مصرحة.

---

(1) ساقط في أ.

(2) أقول: هذا الخبط الذي أشار إليه لم أعرفه فانظر ما أراد به. السكتاني، الحاشية، 535.

(3) لم أقف عليه.

(4) ساقط في أ.

(5) في م: مشترك.

ويتنزه في سلسبيل أنهارها ويجتني من ثمار معارفها ويسمع من تغريد أطيار هدايتها ما كتب له، ولهذا اخترنا في أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة. قال المقترح في الأسرار العقيلة في معنىٰ هذه الكلمة المشرفة ما نصه: ....

حاشية الدسوقي

قوله (**في سلسبيل أنهارها**) المراد[1] بأنهارها المعارف والتجليات، وإضافة سلسبيل للأنهار من إضافة المشبه به للمشبه، والسلسبيل عين في الجنة، فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين. قوله (**من ثمار معارفها**) أي من معارفها الشبيهة بالثمار، ويحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار واستعار الثمار لها علىٰ طريق الاستعارة المصرحة. قوله (**من تغريد إلخ**) التغريد -بالغين المعجمة- أصوات الطيور المطربة، وإضافة أطيار للهدايات من إضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال: ويسمع من صوت هدايتها المطرب الشبيه بالأطيار، والحاصل أنه شبه الهداية بالأطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الأطيار. قوله (**ما كتب له**) يتنازعه العوامل الأربعة قبله وهي **يمرح ويتنزه ويجتني ويسمع**، والمراد بالكتابة التقدير أي يمرح كل منهما في أزهارها القدر الذي كتب له، [ويتنزه كل منهما في أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذي كتب له،][2] وكذا يقال في الباقي.

قوله (**ولهذا**) أي ولأجل كون العبارة الثانية أحسن من الأولىٰ فهو راجع لقوله، فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولىٰ، ويصح تعلقه بقوله (**ويدخل إلخ**) أي ولأجل دخول القوي والضعيف في ذلك المعنىٰ.

قوله (**قال المقترح**) -بفتح الراء- كنيته أبو العزىٰ ولقبه تقي الدين، وقيل فيه: [م|187] المقترح[3] لأنه كان يحفظ كتابا في الجدل يقال له: المقترح،

---

(1) في م: أراد.

(2) ساقط في م.

(3) هو مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، أبو الفتح، تقي الدين، المعروف بالمقترح (560 – 612هـ/ 1165 – 1215 م): فقيه شافعي مصري، برع في أصول الدين والخلاف. تفقه في الإسكندرية، وولي التدريس بها في مدرسة السلفي. وتوجه إلىٰ مكة فأشيع أنه توفي وأخذت المدرسة. وعاد، فأقام بجامع مصر يقرئ إلىٰ أن توفي. له تصانيف، منها: شرح المقترح في المصطلح للبروي، شرح الإرشاد في



«ولفظ الاستثناء في الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر من أنه نفي وإثبات، إذ يلزم منه هنا كفر وإيمان». ....

حاشية الدسوقي

فلقبه الطلبة بذلك لملازمته، له والأسرار العقلية اسم عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهي؛ سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حولا ولا قوة إلا بالله.

قوله (**ولفظ الاستثناء إلخ**) [أ|142ب] القصد بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض في الاستثناء لأن ظاهره نفي كل فرد من أفراد الإله، وإخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفي الذي قبل أداة الاستثناء، وهذا باطل إذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا لنفيه كل إله لأنه تعطيل، وكونه مؤمنا لتداركه ذلك بإثبات الفرد الواحد الذي هو خالق العالم لإتيانه بأداة الاستثناء وذلك أي كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافرا باطل بإجماع لأن القصد بها الإيمان فقط لا الكفر والإيمان، وإلا كان كل متلفظ مرتدا تائبا ويجري عليه أحكام الارتداد بحيث تطلق زوجته ولا ترجع له إلا بعقد جديد بحيث يحكم بإحباط عمله، ولا يقول بذلك أحد فدل ذلك على أن ذلك الظاهر غير مراد وستسمع المراد منه.

قوله (**من أنه نفي**) أي لجميع الآلهة. وقوله (**وإثبات**) أي لفرد منها بعد أن شمله النفي قبل أداة الاستثناء. قوله (**إذ يلزم منه**) أي من جريانه على ظاهره. وقوله (**هنا**) أي في لا إله إلا الله. قوله (**كفر وإيمان**) أي لأن قوله لا إله [إلا الله][1] يفيد الكفر لأنه نفي لجميع أفراد الإله ومن جملتها المولى. وقوله (**إلا الله**) يفيد الإيمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم، وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا مؤمنا وتجري عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحد، وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد.

= أصول الدين. أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري، **فهرس اللبلي**، تحقيق: ياسين يوسف عياش وعواد أبو زينة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م)، 27؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، (1387هـ/ 1967م)، 1/ 409؛ السبكي، **طبقات الشافعية**، 8/ 372؛ الزركلي، **الأعلام**، 7/ 265.

(1) زيادة في م.



وقد قال الفقهاء: «إن المقرّ بعشرة إلا ثلاثة مقرّ بسبعة لا بعشرة، وينفي منها ثلاثة إذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك. نعم للسبعة عبارتان: سبعة وعشرة إلا ثلاثة لكن صيغة النفي أبلغ في إفادة معنىٰ الوحدانية، إذ يلزم منه نفي الكمية المتصلة والمنفصلة» اهـ........

حاشية الدسوقي

قوله (**وقد قال الفقهاء إلخ**) أتىٰ بهذا دليلا علىٰ أن ظاهر الاستثناء غير مراد، ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله (**علىٰ عشرة إلا ثلاثة مقر ولا يؤاخذ عند الفقهاء إلا بسبعة**) وهذا يدل علىٰ أن الاستثناء ليس علىٰ ظاهره من نفي الثلاثة بعد الإقرار بها في جملة العشرة إذ لو كان علىٰ ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه إخراج ثلاثة بعد الاعتراف بها لأنه يعد فيها نادما وذلك يبطل حكم الإقرار بها.

إن قلت: الاستثناء في الكلمة المشرفة من النفي وفي كلام المقر من الإثبات فلا يصح الاستدلال. قلت: القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة علىٰ أن ظاهر الاستثناء غير مراد، ثم ذلك لا يختلف فلا فرق [م|187ب] بين كون الاستثناء من الإثبات أو من النفي.

قوله (**إذ يلزم**) أي من كونه مقرا بعشرة ونفي منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفي لأنه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لأنه يعد ندما كما إذا قال: له علي عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله: من ثمن خمر. قوله (**نعم للسبعة عبارتان**) أراد بالسبعة العدد المعلوم. وقوله (**عبارتان سبعة**) أي لفظ سبعة، والحاصل أن المراد بالسبعة الأولىٰ المعبر عنه وبالسبعة الثانية العبارة. قوله (**لكن صيغة النفي أبلغ**) استدراك علىٰ محذوف والتقدير: وكذلك هنا لإثبات الوحدانية لله صيغتان لكن صيغة النفي وهي لا إله إلا الله أبلغ من صيغة الإثبات وهي الله إله واحد [لأن قولك: الله إله واحد ينفي الكم المتصل في الذات فقط لأن قولك: الله إله[1] واحد][2] معناه لا تركب فيه لأن الشيء الواحد هو الذي لا ينقسم لكن كلامه في الكبرىٰ يعكر علىٰ ذلك حيث قال: «المراد من كونه تعالىٰ واحدا نفي قبول الانقسام ونفي النظير له في الألوهية»[3].

---

(1) ساقط في م. (2) ساقط في أ.

(3) السنوسي، شرح السنوسية الكبرىٰ، 255.



قلت: يعنىٰ بالكمية المتصلة؛ التركيب في ذات الإله جَلَّ وَعَلَا، وبالكمية المنفصلة؛ وجود إله ثان منفصل مماثل، وما ذكره من المعنىٰ لدفع التناقض في الاستثناء لا يتعين، إذ قد اختلف علماء الأصول في تقرير المعنىٰ في نحو: «عشرة إلا ثلاثة»........

حاشية الدسوقي

وقولك: لا إله إلا الله ينفي الكم المتصل والمنفصل في الذات لأن نفي الإله علىٰ العموم ينفي التعدد متصلا ومنفصلا هذا حاصل كلامه، وقد يقال: إن مقتضىٰ كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد علىٰ عبدة الأوثان أفادتها لنفي الكم المنفصل فقط لأن عبدة الأوثان إنما قالوا بتعدد الإله بتركيبه. [أ|143]

بقي شيء آخر وهو أن ظاهر كلام الشارح حيث حل الكمية في كلام المقترح علىٰ الكمية في الذات لا فيها وفي الصفات وفي الأفعال يدل علىٰ أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها إلا وحدانية الذات فقط اتصالا وانفصالا، ولا يؤخذ منها الوحدة في الصفات ولا في الأفعال وهو كذلك.

قوله (وما ذكره) أي المقترح لدفع التناقض أي[(1)] المشار له بقوله (نعم إلخ)، وحاصله هو ما نقله عن القاضي. قوله (والمراد بالعشرة إنما هو السبعة) أي وعلىٰ هذا فليس في الكلام إلا إثبات فلا تناقض، ورد هذا بإجماع أهل العربية علىٰ أن الاستثناء إخراج بعض من كل، وإلا لم يخرج شيئا هنا إلا أن يقال: إنه للإخراج ولو بحسب الظاهر. قوله (بإزاء السبعة) أي علىٰ طبق السبعة أي مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمىٰ. قوله (ومركب وهو عشرة [م|188] إلا ثلاثة) أي فهذا القائل يرىٰ أن لفظ العشرة لا مدلول له وإن ما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة لا دلالة له إلا إذا انضم إلىٰ الجزء الآخر، فتحصل الدلالة علىٰ الجميع، وأما علىٰ القول الآخر[(2)] فالعشرة تدل علىٰ سبعة ولفظ الاستثناء علىٰ الثاني جزء الدال، وعلىٰ الأول قرينة الدلالة ولا تناقض أيضا علىٰ قول القاضي إذ ليس فيه إلا[(3)] الإثبات كالأول،

---

(1) ساقط في م. (2) في م: الأول. (3) في م: غير.

فقال الأكثرون: «المراد بعشرة إنما هو سبعة وإلا ثلاثة قرينة دالة على إرادة السبعة. والاستثناء يوضح أن المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة إرادة للجزء باسم الكل. وقال القاضي أبو بكر: «المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة، ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة، وهذا هو القول الذي اختاره المقترح في كلمة الوحدانية. وقيل: المراد بالعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها، أعني الثلاثة والسبعة معا، ثم أخرجت الثلاثة بـ«إلا» فبقيت سبعة، ثم أسند إليها الحكم بعد الإخراج، فلم يلزم تناقض في الحكم إذ ثبوته إنما هو للباقي بعد الإخراج. ....

حاشية الدسوقي

ويرد بما تقدم وهو إجماع النحاة على أن الاستثناء إخراج بعض من كل وإلا لم تخرج هنا شيئا، وبأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ، وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف[1] الاستثناء، وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لأن عشرة إلا ثلاثة على هذا القول مركبا تركيبا مزجيا.

قوله (**وقيل: المراد بالعشرة في هذا التركيب**) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران الحكم المذكور الذي هو الإقرار وتعمير الذمة مثلا، وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك: إلا ثلاثة، فقال صاحب هذا القول: إخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله (**له عندي عشرة إلا ثلاثة عشرة إلا ثلاثة له عندي**) وإلى أن الحكم بعد الإخراج عند هذا القائل، أشار بقوله (**ثم أسند إليها**) أي إلى السبعة الحكم بعد الإخراج والمراد بالحكم إلزام السبعة لنفسه.

قوله (**فلم يلزم تناقض في الحكم**) أي لأنه لما كان الحكم بعد الإخراج وأن المعنى العشرة إلا ثلاثة له علي لم يحصل تناقض لأن ثبوت الحكم إنما هو للباقي بعد الإخراج.

واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الإخراج بـ«إلا» سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الإخراج وهو تكلف احتمال المرجوح إلا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض في الاستثناء وموافق لإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين، ولذا قيل: إن هذا القول هو الصحيح.

---

(1) في م: وحروف.



قيل: وهذا القول هو الصحيح، وأدلة ذلك كله مستوفاة في فن الأصول، ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية وبالله تعالى التوفيق.........................

حاشية الدسوقي

قوله (**وهذا القول هو الصحيح**) أي لأن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين.

قوله (**ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية**) أما الأول فتقريره فيها أن تقول: المراد بالعام وهو الإله المنفي ما عدا الله بقرينة «إلا» فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك الإله المنفي يراد به ما عدا الله فلم يسند الحكم أولا لله وإنما أسند إليه الإثبات والنفي [م|188ب] مسند لما قبل «إلا»، والمراد به ما عدا ما بعدها فهو عام أريد به الخصوص ليس عمومه [أ|143ب] مراداتنا ولا ولا حكما، وهذا ملحظ من يقول: إن الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه بحسب الإرادة وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وإن كان التناول غير مراد، وأما القول الثاني فتقريره أن تقول: ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان؛ لا إله إلا الله، والله واحد، وأما القول الثالث فتقريره أن يلاحظ الإله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم يأتي بالنفي فتقول: المعنى كل إله غير الله ليس بموجود [والله أعلم][1].



(1) ساقط في أ.



مَعْنَى الأُلُوهِيَّةِ

(ص) إِذْ مَعْنَىٰ الأُلُوهِيَّةِ اسْتِغْنَاءُ الإلهِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَافْتِقَارُ كُلِّ مَا عَـدَاهُ إِلَيْـهِ، فَمَعْنَـىٰ لاَ إِلهَ إِلاَّ ٱللهُ: لاَ مُسْتَغْنِيَ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَمُفْتَقِرٌ إِلَيْهِ كُلُّ مَا عَدَاهُ إِلاَّ ٱللهُ تَعَالَىٰ (ش) تقدم وجـه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنىٰ، فقسرنا معنىٰ الألوهية علىٰ سبيل الإفراد ثم رتبنـا عليه معنىٰ التركيب في الكلمة المشرفة وذلك ظاهر.........................

حاشية الدسوقي

قوله **(إذ معنىٰ الألوهية استغناء الإله إلخ)** أي لأن معنىٰ الألوهية الغني عن غيـره عمومـا وافتقار الغير إليه عموما، وأورد علىٰ المصنف بأنه يلزم علىٰ تعريف الألوهية بما ذكـر الـدور لأن معرفة الألوهية متوقفة علىٰ معرفة الإله لأنه أخذ جزءا في تعريفها والحال أن معرفة الإلـه متوقفة علىٰ معرفة[1] الألوهية لاشتقاقه منها، ومعرفة المشتق متوقفة علىٰ معرفة المشتق منه. وأجيب بأن هذا تعريف لفظي يقال لمن يعرف الإله ولا يعرف الألوهية، أو بأن الإله جامد ولا يتوقف علىٰ الألوهية إلا لو كان مشتقا، أو أن المراد بالإله الـذات بقطـع النظر عـن اتصـافها بالألوهية. قوله **(لا مستغني عن كل ما سواه)** ببناء مستغنىٰ علىٰ الفتح وعدم نصبه وتنوينه وإلا لرسم بالألف بعد الياء لأن تنوين المنصوب يرسم ألفا، وكـان الواجـب نصـبه وتنوينـه لأنـه مطول واسم «لا» المطول يجب نصبه وتنوينه عنـد الجمهـور، فلعلـه منصـوب وحـذف منـه التنوين تخفيفا علىٰ رأي من أجازه، أو أن الجـار والمجـرور متعلـق بـالخبر المحـذوف «لا» بالاسم حتىٰ يكون مطولا، والأصل لا مستغني مستغن عن كل إلخ. قوله **(كل مـا عـداه)** هـو بمعنىٰ ما سواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ، وإنما قدم الاستغناء علىٰ الافتقار لأن الأول وصفه والثاني وصف فعله لأن افتقار الغير إليه تعالىٰ من حيث فعله. قولـه **(إلا الله)** أي فإنـه مسـتغن عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه بناء علىٰ أن الاستثناء من النفي إثبات، وأما علىٰ القول بأن ما بعد «إلا» مسكوت عـن حكمـه، فـالله لـم يحكـم عليـه بشـيء فيحتمـل أنـه كـذلك، ويحتمل[2] أنه ليس كذلك بالنظر للغة.

---

(1) ساقط من م.

(2) ساقط في أ و م.

مُتَعَلَّقَاتُ الصِّفَةِ الاسْتِغْنَاءِ

(ص) أَمَّا اسْتِغْنَاؤُهُ عَزَّوَجَلَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَىٰ: الْوُجُودَ وَالقِدَمَ وَالبَقَاءَ ...

حاشية الدسوقي

قوله (**فهو يوجب له إلخ**) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ، قال السكتاني: «السر في ذلك أن المصنف قال (ويجمع معاني هذه العقائد كلها) أي العقائد [م|189] الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها، وعلىٰ أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر بيؤخذ غير مقيد بالوجوب»(1) وهو أولىٰ من قول بعضهم: إنه إذا كان اللازم بينا عبر بيوجب وإن كان غير بين يعبر بيؤخذ لأن الظاهر أن اللزوم في الجميع علىٰ سواء.

قوله (**فهو يوجب له؛ الوجود**) أي فهو يقتضي ويستلزم وجوب الوجود إلخ.

إن قلت: إن عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة إذ التقدير: لا إله في الوجود أو(2) موجود إلا الله، فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذي في الخبر أنه موجود، وحينئذ فلا محوج إلىٰ أخذه من الاستغناء.

وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء(3) مطلق الوجود، والمأخوذ من الاستغناء وجوب [أ|144] الوجود لله فقول المصنف (يوجب له الوجود) أي يستلزم وجوب الوجود [كما قلنا](4) لا يقال: إن الشيء قد يكون معدوما ويكون غنيا عن الفاعل، وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا لأنا نقول: لو لم يكن تعالىٰ موجودا لكان معدوما إذ لا واسطة بينهما لكن التالي باطل، ولو لم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة.

---

(1) قلت: الظاهر وأن اللزوم في الجميع علىٰ السواء بدليل أن الشيخ تصدر لبيان اللزوم فيهما. وعندي أن سر التعبير بـ«يوجب» في صفات الذات هو أن الشيخ قال (ويجمع معاني هذه العقائد كلها)، والعقائد؛ منها الواجبات والجائزات والمستحيلات فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بـ«يوجب» تنبيها علىٰ وجوبه. وعلىٰ أن ضده مستحيل. وحيث تكون من قبيل الجائز يعبر بـ«يؤخذ» غير مقيد بالوجوب والله أعلم. السكتاني، الحاشية، 548.

(2) في م: أي.

(3) في م: الاستغناء.

(4) ساقط في م.

وَالمُخَالَفَةَ لِلحَوَادِثِ وَالقِيَامَ بِالنَّفْسِ، وَالتَنَزُّهَ عَنِ النَّقَائِصِ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ ....

حاشية الدسوقي

قوله (والمخالفة للحوادث) يعني بأن لا يكون جرما إلىٰ آخر ما تقدم غير أن التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد.

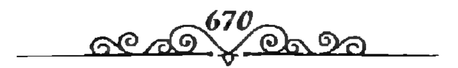
قوله (والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب، فكأنه قال: الاستغناء أوجب الاستغناء. وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص، والاستغناء الموجِب -بالكسر- الذي هو أحد جزأي الألوهية عام وإثبات الاستغناء العام يستلزم إثبات الاستغناء الخاص، فإذا ثبت له الاستغناء عن كل ما سواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذي هو القيام بالنفس.

واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر وإلا فإذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص وإلا كان حادثا، ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه عَزَّوَجَلَّ عن كل ما سواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما إياه، وأيضا استغناء الإله عن [م|189ب] كل ما سواه يستلزم نفي الغرض ونفي التأثير بقوة أودعت في الشيء، والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور»[1] انتهىٰ ملوي.

قوله (والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهي الآفات من الصمم والعمىٰ والبكم وما في معناها. **قوله (ويدخل في ذلك)** أي في وجوب تنزهه عن النقائص، فالإشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وإن لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا **(يوجب له)**.

---

(1) لم أقف عليه.



وُجُوبُ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَىٰ وَالْبَصَرُ وَالْكَلَامُ، إِذْ لَوْ لَمْ تَجِبْ لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتُ لَكَانَ مُحْتَاجًا إِلَىٰ الْمُحْدِثِ أَوِ المَحَلِّ أَوْ مَنْ يَدْفَعُ عَنْهُ النَّقَائِصَ ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (وجوب السمع له تعالىٰ والبصر والكلام) أي وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما، وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ما سواه من الصفات أحد عشر؛ الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما. قوله (إذ لو لم تجب له تعالىٰ هذه الصفات لكان محتاجا إلىٰ المحدث إلخ) أي لكن التالي وهو احتياجه لشيء مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالىٰ، وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالىٰ وهو المطلوب. وقوله (لو لم تجب له هذه الصفات) أي بأن كانت جائزة في حقه اتصف بها أم لا، وإنما[1] حملنا نفي وجوبها علىٰ جوازها مع أن نفي وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله (لكان محتاجا إلىٰ المحدث أو المحل إلخ) لأن لزوم الحاجة إلىٰ المحدث لا يكون في مستحيل الوجود، وإنما لزم الاحتياج للمحل علىٰ تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه، وإذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة للمحل[2] بتقدير كونه صفة، وذلك ينافي ما ثبت له من الاستغناء، ويقال مثل ذلك في التنزه عن النقائص.

والحاصل أن الاستغناء عن كل ما سواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن تجب له أو لا تجب له، وعدم الوجوب لا يصح لأنه لا[3] ينافي الاستغناء لاستلزامه أي [144/ب] عدم الوجوب الحاجة إلىٰ المحدث أو إلىٰ المحل أو إلىٰ من يدفع عنه النقائص، والحاجة لما ذكر منافية[4] لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ما سواه فتعين أن تكون تلك الصفات واجبة له تعالىٰ وهو المطلوب هذا حاصله.

---

(1) في م: وإن.

(2) في م: إلىٰ المحل.

(3) ساقط في م.

(4) في م: مناف.

(ش) لما ذكر أن معنى الألوهية التي انفرد بها مولانا عَزَّوَجَلَّ تشتمل على معنيين. أحدهما استغناؤه عَزَّوَجَلَّ عن كل ما سواه، والثاني افتقار كل ما سواه إليه جَلَّوَعَلَا أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الإيمان تحت المعنى الأول وهو الاستغناء. فإذا فرغ من ذلك يذكر ما يندرج منها تحت المعنى الثاني وهو الافتقار. وقوله (وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ وُجُوبُ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرُ وَالْكَلَامُ يعني يدخل في وجوب تنزهه تعالى عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي على إثباتها كون أضدادها نقائص ....

حاشية الدسوقي

قوله (الذي انفرد إلخ) وصف كاشف إن أريد بالألوهية كونه معبودا بحق، ومخصص إن أريد بها مطلق كونه معبودا لأن الكون معبودا يوجد في الله وفي غيره.

قوله (أخذ يذكر ما يندرج) يعني باللزوم والارتباط الذي بين اللازم والملزوم لأن دلالة كل واحد من المعنيين على ما يندرج [م190ا] تحته من العقائد بالالتزام، وإنما جعلنا الاندراج باللزوم لأن الاندراج الحقيقي وهو دخول الشيء في الشيء إنما يكون في دلالة العام على أفراده، والدلالة هنا التزامية كما عرفت[1]. قوله (يعني يدخل في وجوب تنزهه إلخ) أتى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لأن المتبادر من قوله (ويدخل في ذلك) أن الإشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول إنما هو في وجوبه. قوله (لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي إلخ) تقدم أن الدليل العقلي لا ينهض في السمع والبصر والكلام ولوازمها المعنوية وإنما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها في الاستغناء إنما يأتي عند الالتفات للدليل العقلي لا عند الالتفات للدليل السمعي وإن كان أقوى، ووجه ضعف الدليل[2] العقلي أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص إنما يسلم في حق الحادث وليس كل ما كان نقصا في حق الحادث يكون نقصا في حق القديم. قوله (كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلي على إثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضداد لكن التالي باطل فبطل المقدم، ووجه بطلان التالي وهو الاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال.

(1) في م: علمت.

(2) ساقط في م.

ومولانا عَزَّوَجَلَّ منزه عن النقائص بإجماع العقلاء. وقوله (إِذْ لَوْ لَمْ تَجِبْ لَـهُ تَعَالَىٰ هَـٰذِهِ الصِّفَاتُ... الخ) بين بهذا الكلام وجه استلزم استغنائه تعالىٰ لهذه الصفات، وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفىٰ واحد من تلك الصفات. أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد جزئي معنىٰ القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفىٰ عليك بعد أن وصلت إلىٰ هذا الموضع أن نفي كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث، وقد عرفت مما سبق أن كل حادث مفتقر إلىٰ محدث سواه، ويتعالىٰ عن ذلك من وجب له الغنىٰ المطلق عن كل ما سواه. فقولنا في أصل العقيدة (لَكَانَ مُحْتَاجًا إِلَىٰ الْمُحْدِثِ) استدلال علىٰ وجوب هذه الصفات الخمس له تعالىٰ. وقولنا (أَوِ المَحَلِّ) استدلال علىٰ وجوب الجزء الثانىٰ من معنىٰ القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل. وقولنا (أَوْ مَنْ يَدْفَعُ عَنْهُ النَّقَائِصَ) استدلال علىٰ وجوب التنزه عن النقائص الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام.

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

إذا علمت هذا فقول الشارح (كون أضدادها نقائص إلخ) دليل للاستثنائية لأنه نفس الدليل العقلي المستدل به علىٰ ثبوت هذه الصفات له تعالىٰ كما هو ظاهر الشرح، وأجاب الملوي عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطقي بل الدليل اللغوي وهو ما له مدخل في الدلالة فتأمل.

قوله (بإجماع العقلاء) فيه إشارة إلىٰ أن الذي يعتمد عليه في نفي النقائص عنه تعالىٰ هو الدليل السمعي. قوله (وذلك) أي وبيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة.

قوله (أما الوجود) أي إما وجوب الوجود. قوله (إلىٰ هذا الموضع) أي موضع اندراج العقائد تحت معنىٰ الكلمة المشرفة، وإنما قيد بهذا الظرف وهو قوله (بعد أن وصلت إلىٰ هذا الموضع) لأن استلزام نفي كل واحدة من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث إنما يعلم بعد معرفتها مما تقدم. قوله (الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أي وكذا وجوب كونه سميعا وبصيرا ومتكلما.



تَنْزِيهُ الإِلَهِ عَنْ الأَغْرَاضِ

(ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ تَنَزُّهُهُ تَعَالَىٰ عَنِ الأَغْرَاضِ فِي الأَفْعَالِ وَالأَحْكَامِ، وَإِلاَّ لَزِمَ افْتِقَارُهُ إِلَىٰ مَا يُحَصِّلُ غَرَضَهُ، كَيْفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَا الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ،..........

حاشية الدسوقي

قوله (تنزهه تعالىٰ عن الأغراض إلخ) تقدم أن هذا داخل في المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالأخذ لأجل إيضاحه وزيادته بيانا، ثم إن تنزهه عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة.

وقوله (وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء إلخ) عقيدة ثالثة [م|190ب] عشرة، وسيأتي عقيدة رابعة عشرة وهي نفي كون الشيء مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لأنه يصير مولانا عَزَّوَجَلَّ مفتقرا إلىٰ واسطة في إيجاد بعض الأفعال، فهذه أربع عشرة عقيدة مأخوذة من استغنائه تعالىٰ عن كل ما سواه، وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها، فالجملة ثمانية وعشرون [أ|145] عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ما سواه.

قوله (في الأفعال) جمع فعل وهو إيجاد الله للشيء.

قوله (والأحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والإباحة والحرمة والكراهة مثلا إذا قصدت إخراج الماء من الأرض فحفرتها حتىٰ خرج الماء، فالحفر فعل وخروج الماء غرض باعث لك عليه، والمولىٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس له غرض يحمله علىٰ فعل من الأفعال ولا علىٰ حكم من الأحكام، فليس إيجابه الصلاة أو تحريمه الزنا لغرض بعثه وحمله علىٰ ذلك.

قوله (وإلا لزم) أي وإلا بأن لم يتنزه عن الأغراض بأن كان هناك غرض بعثه علىٰ فعل من الأفعال أو علىٰ حكم من الأحكام لزم أن يفتقر المولىٰ لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه لأن الغرض وإن بعث علىٰ الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة إلا أنه متأخر عنه في الوجود لترتبه عليه وجودا، فقوله (إلىٰ ما يحصل إلخ) أي إلىٰ فعل أو حكم يحصل غرضه، فالتالي وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهو عدم التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، وإذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر،

لَا يَجِبُ لَهُ تَعَالَى فِعْلُ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَلَا تَرْكُهُ

وَكَذَا يُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ فِعْلُ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَلَا تَرْكُهُ، إِذْ لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ شَيْءٌ مِنْهَا عَقْلاً كَالثَّوَابِ مَثَلاً، لَكَانَ عَزَّوَجَلَّ مُفْتَقِرًا إِلَىٰ ذَلِكَ الشَّيْءِ لِيَتَكَمَّلَ بِهِ غَرَضُهُ..............................

حاشية الدسوقي

فقوله (كيف وهو جل إلخ) إشارة للاستثنائية وكأنه قال: كيف يصح التالي وهو لزوم افتقاره أي لا يصح ذلك لأنه عَزَّوَجَلَّ الغني عن كل ما سواه، فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة، وأن الأولين يحصلان الثالث.

قوله (وكذا يؤخذ منه إلخ) قيل: لو قدمه المصنف على قوله (ويؤخذ منه تنزهه عن الأغراض) كان أبين لأنه إذا لم يجب عليه فعل لزم أن لا يكون له غرض، قاله يس[1].

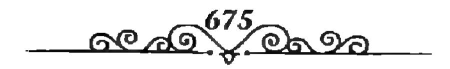
قوله (إذ لو وجب عليه تعالىٰ شيء منها عقلا أو استحال عقلا) يعني لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه. وقوله (عقلا) أي وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فإنه واجب من حيث إنه وعد به. وقوله (لكان مفتقرا إلىٰ ذلك الشيء) أي فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر إليه.

والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا [م191أ] أو تركا، ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا، فإذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب [فيكون مفتقرا إليه][2]، فكذلك المولىٰ لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولىٰ متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا إليه لكن التالي باطل فكذلك المقدم.

---

(1) لم أقف عليه.

(2) ساقط في م.



إِذْ لا يَجِبُ فِي حَقِّهِ عَزَّوَجَلَّ إلاَّ مَا هُوَ كَمَالٌ لَهُ، كَيْفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَا الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ.

(ش) الغرض المنفي عنه تعالىٰ عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالىٰ علىٰ إيجاد فعل من الأفعال أو علىٰ حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالىٰ أو إلىٰ خلقه. ولا خفاء أن كلا الوجهين مستحيل علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ. وأما عودها إليه تعالىٰ فلما يلزم عليه من احتياجه تعالىٰ إلىٰ أن يتكمل بمخلوقه،..........................

حاشية الدسوقي

فعلمت مما ذكرنا أن قول المصنف (وكذا يؤخذ منه) أنه لا يجب عليه تعالىٰ فعل شيء إلخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما في القسم الأول، إذا علمت ذلك تعلم ما في كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث علىٰ وجود فعل أو حكم بالمصلحة العائدة [عليه تعالىٰ أو][1] علىٰ خلقه [مع أنه إذا كان هناك مصلحة عائدة علىٰ خلقه][2] لم تكن المصلحة مغايرة للفعل.

والحاصل أنه في القسم الثاني ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة [التي تعود لخلقه نفس فعله، وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة][3] والفعل متغيران في القسم الثاني أيضا، فالأولىٰ له حذف قوله (**أو إلىٰ خلقه**) لأنه من قبيل القسم الثاني.

قوله (**إذ لا يجب**) بيان للملازمة في الشرطية. قوله (**كيف وهو الغني إلخ**) إشارة للاستثنائية أي كيف يفتقر لذلك الشيء ليتكمل به أي لا يصح ذلك أي إن التالي باطل لأنه عَزَّوَجَلَّ الغني عن كل ما سواه. قوله (**من مراعاة مصلحة**) بيان للباعث الذي يبعث علىٰ إيجاد فعل أو حكم. قوله (**أما عودها إليه**) أي أما وجه الاستحالة في عودها إليه.

قوله (**لزم أن يتكمل بمخلوقه**) أي لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل [أ/145ب] المحصل لغرضه وكان الأولىٰ أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل إذا كان له غرض في فعل ويتكمل بحكمه إذا كان له غرض في حكم.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ.



وأما إلىٰ خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالىٰ بخلق المصلحة لخلقه تعالىٰ عن ذلك ودفع النقص كمال، فليزم أيضا في هذا القسم الثاني احتياجه جَلَّ وَعَلَا عن ذلك إلىٰ مخلوق وهي المصلحة التي توجد لخلقه تعالىٰ كالثواب ونحوه، ليتكمل بها ويتعالىٰ عن ذلك كله من وجب له الغنىٰ المطلق تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ. فقد استبان أن أفعاله عَزَّوَجَلَّ وأحكامه كلها لا علة لها باعثة، وإنما هي بمحض الاختيار. وما راعىٰ تعالىٰ من مصالح الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالىٰ ....

حاشية الدسوقي

قوله (وأما إلىٰ خلقه) أي وأما عودها إلىٰ خلقه. قوله (فكذلك) أي فهو مثل عود المصلحة إليه من[1] لزوم احتياجه تعالىٰ إلىٰ أن يتكمل بمخلوقه، فوجود الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج إلىٰ تكمله تعالىٰ بالمخلوق فيهما. قوله (لما يلزم إلخ) أي وإنما احتاج لتكمله بمخلوقه إذا كانت المصلحة عائدة علىٰ المخلوق لما يلزم علىٰ عود المصلحة لمخلوقه من دفع إلخ[2]. قوله (بخلق المصلحة) أي كالثواب، وقد مثل ذلك في الشاهد -ولله المثل الأعلىٰ[3]- برجل له أولاد لا يقدرون علىٰ الخدمة فيحرث ويزرع لهم، فلو ترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت علىٰ أولاده، والمعرة دفعت عنه وعدم المعرة كمال له، [م|191ب] فكذلك المولىٰ لو وجب عليه شيء كالثواب لكان تركه بمعرة في حقه ونقصا، وإذا فعله عادت المنفعة علىٰ عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كمال له فصار محتاجا لذلك الفعل لأجل كماله وزوال النقص عنه. قوله (القسم الثاني) أي وهو عود المصلحة لخلقه.

قوله (فقد استبان) أي تبين مما ذكرناه. قوله (وإنما هي) أي مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لأن الأحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبني علىٰ أن الأحكام قديمة فتأمل.

قوله (وما راعىٰ إلخ) أي فالمولىٰ أوجب الصلاة مثلا علىٰ عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم في الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه.

---

(1) في م: في.　　(2) ساقط في أ.

(3) مقتبس من قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ النحل:60.

فأشرنا في أصل العقيدة إلىٰ القسم الأول بقولنا (وَيُؤْخَذُ مِنْهُ تَنَزُّهُهُ تَعَالَىٰ عَنِ الأَغْـرَاضِ) إلىٰ قولنا (عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ). وأشرنا إلىٰ القسم الثانىٰ بقولنا (وَكَذَا يُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ لاَ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَىٰ فِعْلُ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَلاَ تَرْكُهُ)، إلىٰ آخره..

حاشية الدسوقي

والحاصل أن الغرض الباعث علىٰ الفعل أو الحكم منفي، وأما الحكمة المرتبـة علـىٰ الفعـل فموجودة ولم يراعها المولىٰ وإن كان عالما بها قبل وجود الفعل، فقوله (وما راعـىٰ) أي ولـم يراع المولىٰ شيئا من المصالح التي تحصل للخلق بمحض فضله لأنه لو راعاهـا لكـان فعلـه لغرض وقد علمت أن الغرض منفي.

قوله (إلىٰ القسم الأول) أي وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه.

قوله (وأشرنا للقسم الثاني) وهو مراعاة المصلحة العائدة علىٰ خلقه.



مُتَعَلَّقَاتِ صِفَةِ الافْتِقَارِ

(ص) وَأَمَّا افْتِقَارُ كُلِّ مَا عَدَاهُ إِلَيْهِ عَزَّوَجَلَّ فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَىٰ: الْحَيَاةَ وَعُمُومَ الْقُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (فهو يوجب له الحياة) أي فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والإرادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما، فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار إليه تعالىٰ، ويستلزم استحالة أضدادها وهي ثمانية أيضا، فالجملة ست عشرة عقيدة وسيأتي ثلاث عقائد؛

- وجوب الوحدانية،
- وحدوث العالم بأسره،
- وعدم تأثير شيء من الكائنات بذاته،

وأضدادها ثلاثة مثلها، فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة[1]، وقد تقدم أن استغناءه عن كل ما سواه يستلزم ثمانيا[2] وعشرين عقيدة، فجملة ما تضمنه معنىٰ الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة، قاله شيخنا الملوي. وقدم الحياة هنا علىٰ الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا في الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم [علىٰ المشروط][3] طبعا، فقدم في الوضع لأجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة علىٰ الحياة نظرا لمزيد تعلقها.

قوله (وعموم القدرة) أشار إلىٰ أن لازم عموم[4] الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة إذ لو لم يعم التعلق [م192أ] لم يفتقر إليه جميع ما سواه علىٰ العموم.

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: ثمانية. (3) ساقط في أ. (4) ساقط في م.

إِذْ لَوِ انْتَفَىٰ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ لَمَا أَمْكَنَ أَنْ يُوجَدَ تَعَالَىٰ شَيْئًا مِنَ الْحَوَادِثِ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (إذ لو انتفىٰ شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث) [146/أ] أي لأن انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء[1] الأثر وهو الحوادث لبطلان الفعل علىٰ سبيل التعليل.

والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والإرادة والعلم،

وإذا انتفت الأربعة فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء،

ولو انتفت القدوة فقط كان عاجزا فلا يتأتىٰ فعل شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء،

ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة لأن القدرة تابعة للإرادة في التعلق،

وإذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء،

ولو انتفىٰ العلم لانتفت الإرادة لأنها تابعة له في التعلق فتنتفي القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر إليه شيء، والتالي باطل لأنه يجب افتقار كل ما سواه إليه.

قوله (لما أمكن أن يوجد شيء إلخ) قد يقال: نفي ما سبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الأشياء بأن توجد قدرة وإرادة وعلم غير عام التعلق، وما ذكره من اللوازم إنما يترتب علىٰ الأول لا علىٰ الثاني لأنه يمكن وجود بعض الحوادث الذي تعلق به العلم والقدرة والإرادة غير العامة فيفتقر إليه ذلك البعض الذي وجد بهذه الصفات الغير العامة.

وأجيب بأن ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه ترجيح بلا مرجح لأن علة التعلق الإمكان وهو موجود في الجميع.

---

(1) ساقط في م.

فَلاَ يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ عَزَّوَجَلَّ شَيءٌ، كَيْفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ عَزَّوَجَلَّ كُلُّ مَا سِوَاهُ. (ش) هذا شروع منه في ذكر ما يندرج تحت المعنىٰ الثاني الذي تضمنه معنىٰ الألوهية. ولا خفاء أن وجوب الافتقار إليه تعالىٰ يستلزم قدرته تعالىٰ علىٰ إيجاد الشيء المفتقر فيه إليه، وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة علىٰ الإرادة والعلم. ويستلزم أيضا وجوب اتصافه تعالىٰ بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات علىٰ صفة الحياة. (ص) وَيُوجِبُ لَهُ أَيْضًا الْوَحْدَانِيَّةَ........

حاشية الدسوقي

قوله (فلا يفتقر إليه شيء) مفرع علىٰ عدم الإمكان ومرتب عليه.

قوله (المفتقِر) -بكسر القاف- أي ذلك الشيء. وقوله (فيه) أي في الإيجاد.

وقوله (إليه) أي إلىٰ الله تعالىٰ. قوله (وذلك) أي استلزام القدرة يستلزم اتصافه إلخ، فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة [والإرادة والعلم][1] والحياة، وكان الأحسن أن يقول:

إن الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق، والقدرة العامة التعلق تستلزم إرادة عامة التعلق، والإرادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق، والثلاثة تستلزم الحياة،

وأما ما صنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر. [م|192ب]

قوله (ويستلزم أيضا وجوب اتصاف بالحياة) الأولىٰ حذف هذا لأنه يغني عنه ما قبله.

قوله (يوجب له أيضا الوحدانية) أي ويستلزم أيضا وجوب الوحدانية له[2] تعالىٰ.

إن قلت: إن وجوب الوحدانية له تعالىٰ يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلا حاجة لدخوله تحتها بالاستلزام لضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة.

---

(1) في م: والعلم والإرادة.

(2) ساقط في أ.

إِذْ لَوْ كَانَ مَعَهُ تَعَالَىٰ ثَانٍ فِي الأُلُوهِيَّةِ لَمَا افْتَقَرَ إِلَيْهِ عَزَّوَجَلَّ شَيْءٌ لِلُزُومِ عَجْزِهِمَا حِينَئِذٍ، كَيْفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ تَعَالَىٰ...

حاشية الدسوقي

وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنىٰ الكلمة المشرفة بالالتزام وإن كان بعضها مدلولا عليه بها مطابقة، وبأن المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفي إله[1] غيره مع احتمال أن يكون واجبا وأن يكون جائزا، والمأخوذ من عموم الافتقار إليه كون الوحدانية له واجبة، وفرق بين أخذ الوحدانية بإطلاق وبين أخذها مفيدة بالوجوب.

ثم إن ظاهر المصنف دخول الوحدانية بأقسامها وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات اتصالا وانفصالا ووحدة الأفعال لكن بيانه للاندراج إنما يظهر في وحدانية الذات انفصالا، فدليله لا ينتج دعواه لأن قوله (**لو كان معه ثان في الألوهية**) لما[2] افتقر إليه شيء لا يقتضي إلا نفي الكم المتصل في الذات. نعم في معناه نفي أن يكون [أ|146ب] لقدرة العبد تأثير وفي معناه نفي التعدد في القدرة والإرادة وإلا لزم العجز فيهما، وأما نفي التركيب في ذاته فإنما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التي استلزمها المعنىٰ الأول أعني الاستغناء عن كل ما سواه.

قوله (**إذ لو كان معه ثان في الألوهية لما افتقر إليه شيء**) هذا شرطية لقياس استثنائي.

وقوله (**للزوم عجزهما حينئذ**) بيان للملازمة فيها. وقوله (**كيف**) أي كيف لا يفتقر إليه شيء، هذا إشارة للاستثنائية أي لكن التالي وهو عدم افتقار شيء إليه باطل لما تقدم من افتقار كل ما سواه إليه، فقوله (**وهو الذي**) دليل للاستثنائية، وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو وجود ثان في الألوهية وثبت نقيضه وهو أن الله إله واحد، فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه إلا قياس واحد استثنائي، وأما في الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثاني بقوله (**ووجود إله ثان**) يستلزم عجزه وتقريرهما أن تقول:

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ.

(ش) قد تقدم لك في برهان الوحدانية أن وجود إله ثان له يستلزم عجزهما معا، اتفقا أو اختلفا، والعاجز لا يوجد شيئا فلا يفتقر إليه شيء.

حُدُوثُ العَالَمِ بِأَسْرِهِ

(ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا حُدُوثُ الْعَالَمِ..........

حاشية الدسوقي

لو كان معه تعالىٰ ثان في الألوهية [م193أ] للزم عجزه، لكن التالي باطل لأنه لو لزم عجزه لزم عدم الافتقار إليه لكن عدم الافتقار إليه باطل، فبطل العجز، فبطل وجود إله ثان.

وأنت خبير بأن ما سلكه المصنف أسهل مما سلكه الشارح.

قوله (ويؤخذ منه حدوث العالم بأسره) المراد بالعلم ما سوىٰ الله من الموجودات، فالمعدومات ليست من العالم، والموجودات هي الجواهر والأعراض، فالأمور الاعتبارية ليست من العالم لأنها غير موجودة في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر، وتفسير العالم بما سوىٰ الله من الموجودات بناء علىٰ القول بنفي الأحوال، وأما علىٰ القول بثبوتها فهو ما سوىٰ الله من الأمور الثابتة سواء كانت ثابتة في خارج الأعيان أو في نفسها فقط فيدخل فيه الأحوال.

ثم إن حدوث العالم بأسره قال السكتاني: «ليس من العقائد بل من أدلتها التي تنبني عليها، ولذلك لم يعده منها سابقا، وإنما ذكره في دليل الوجود»[1]، وإذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف (ويؤخذ منه حدوث العالم) هذا تبرع منه زيادة علىٰ ما ادعاه من أخذ العقائد من معنىٰ الكلمة المشرفة، وقد يقال: إن اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر، نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة في حقه تعالىٰ فتأمل.

(1) السكتاني، الحاشية، 586.



بِأَسْرِهِ، إِذْ لَوْ كَانَ شَيءٌ مِنْهُ قَدِيمًا لَكَانَ ذَلِكَ الشَّيءُ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ تَعَالَى، كَيْفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**بأسره**) أي بجملته خلافا للفلاسفة القائلين بقدم العالم[1] بعضه كالعقول والأفلاك والعناصر والأنواع وحدوث بعضه كالأشخاص المولدة من العناصر، والأسر في الأصل الحبل الذي يربط به[2] الأسير، أطلق هنا وأريد به شمول الحدوث لكل أفراد العالم، وذلك لأنه يلزم من ذهاب الأسير بالأسر أي بالحبل المربوط به ذهابه بأجمعه.

قوله (**إذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالىٰ**) هذه شرطية لقياس استثنائي. وقوله (**كيف إلخ**) إشارة للاستثنائية أي كيف يصح أن يكون شيء مستغنيا عنه تعالىٰ أي لا يصح ذلك أي أن التالي وهو استغناء شيء من العالم عنه تعالىٰ باطل لأنه تعالىٰ يجب [أ/137أ] أن يفتقر إليه كل ما سواه، وإذا بطل التالي وهو استغناء شيء من العالم عنه تعالىٰ بطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب. وصح المدعي وهو أن الافتقار العالم [م/193ب] إليه تعالىٰ يستلزم حدوث العالم، وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد. قوله (**وهو عَزَّوَجَلَّ الذي يجب إلخ**) إنما زاد هنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك علىٰ المخالف.

قوله (**قد عرفت بالبرهان فيما سبق**) أي المذكور فيما سبق، ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء. قوله (**إن ما ثبت قدمه استحال عدمه**) أي فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لأن ما ثبت قدمه لو لحقه العدم لكان ممكنا، ولو كان ممكنا لكان وجوده عن عدم، وذلك معنىٰ الحدوث لكن الحدوث في حق القديم محال فإمكانه محال كذلك، فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه العدم إذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما.

---

(1) ساقط في أ. (2) في م: فيه.

فلو كان شيء من العالم قديما لكان ذلك الشيء واجب الوجود لا يقبل العدم أصلا لا سابقا ولا لاحقا. وإذا كان لا يقبل العدم لم يفتقر إلى مخصص. كيف وكل ما سواه تعالى مفتقر إليه غاية الافتقار ابتداء ودواما؟ فوجب إذاً الحدوث لكل ما سواه جَلَّ وَعَلَا ....

حاشية الدسوقي

قوله (**فلو كان شيء من العالم إلخ**) قد أشار لقياسين وتقريرهما لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر إلى المخصص لكن التالي باطل لأن كل ما سواه مفتقر إليه غاية الافتقار، وتقدم أن المصنف قد ذكر قياسا واحدا وما سلكه المصنف في المتن أقرب. قوله (**يؤخذ منه**) أي من افتقار كل ما سواه إليه. وقوله (**أيضا**) أي كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ما سواه.

قوله (**من الكائنات**) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات، والمراد بها ما لا يعقل من الأسباب العادية، فالنار مثلا لا تؤثر في الإحراق وإلا كان الإحراق مستغنيا عنه تعالى، وكذلك السكين لا تؤثر في القطع بذاتها وإلا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لأن الأثر إنما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا. قوله (**وإلا لزم إلخ**) أي وإلا يكن ذلك أي عدم تأثير شيء من الكائنات بأن كان لها تأثير في شيء كتأثير النار في الإحراق والسكين في القطع.

وقوله (**لزم أن يستغني ذلك الأثر**) أي الذي هو الإحراق والقطع مثلا.

وقوله (**وإلا لزم إلخ**) إشارة لقياس استثنائي تقريره:

> ولو كان لشيء من الكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا عَزَّوَجَلَّ، لكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جَلَّوَعَلَا باطل، فبطل المقدم وهو أن يكون لشيء من الكائنات تأثير في أثر وثبت نقيضه وهو أنه لا تأثير لشيء من [م|194أ] الكائنات في أثر.

وقوله (**كيف**) إشارة للاستثنائية أي كيف يستغني ذلك الأثر عن مولانا أي لا يصح ذلك.

لَا تَأْثِيرَ لِشَيْءٍ مِنَ الكَائِنَاتِ فِي أَثَرٍ مَّا

(ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا أَنْ لا تَأْثِيرَ لِشَيْءٍ مِنَ الْكَائِنَاتِ فِي أَثَرٍ مَّا، وَإِلاَّ لَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ ذَلِكَ الأَثَرُ عَنْ مَوْلاَنَا عَزَّوَجَلَّ، كَيْفَ وَهُوَ عَزَّوَجَلَّ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ عُمُومًا وَعَلَىٰ كُلِّ حَالٍ هذَا إِنْ قَدَّرْتَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْكَائِنَاتِ يُؤَثِّرُ بِطَبْعِهِ، وَأَمَّا إِنْ قَدَّرْتَهُ مُؤَثِّرًا يُؤَثِّرُ بِقُوَّةٍ جَعَلَهَا اللهُ تَعَالَىٰ فِيهِ كَمَا يَزْعُمُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْجَهَلَةِ فَذَلِكَ مُحَالٌ أَيْضًا لِأَنَّهُ يَصِيرُ حِينَئِذٍ مَوْلاَنَا عَزَّوَجَلَّ مُفْتَقِرًا فِي إِيجَادِ بَعْضِ الأَفْعَالِ إِلَىٰ وَاسِطَةٍ، وَذلِكَ بَاطِلٌ لِمَا عَرَفْتَ قَبْلُ مِنْ وُجُوبِ اسْتِغْنَائِهِ عَزَّوَجَلَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ. ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِي

وقوله (وهو الذي إلخ) دليل للاستثنائية. قوله (عموما وعلىٰ كل حال) حالان مما سواه أي حالة كون ما سواه عاما أو ذا عموم، وأراد بقوله (عموما) أي في الذات (وعلىٰ كل حال) في الصفات فكأنه قال: وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار، وعلىٰ كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والأرضين أو المراد في الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء. قوله (هذا) أي أخذ عدم تأثير شيء من الكائنات في أثر ما من افتقار كل ما سواه إليه (إن قدرت أن شيئا إلخ)، أما إن لاحظت أن تأثيرها بقوة كان مأخوذا من الطرف الأول وهو الاستغناء عن كل ما سواه.

قوله (لأنه يصير حينئذ مولانا مفتقرا إلخ) [أ147ب] أي فالأخذ علىٰ هذا من استغنائه عن كل ما سواه لا من افتقار كل ما سواه إليه.

والحاصل أن الفرق ثلاثة؛

- فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الأسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها،
- وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني وهو افتقار كل ما سواه إليه،



(ش) لا شك أنه لو خرج عن قدرته تعالىٰ ممكن ما، لم يكن ذلك الممكن مفتقرا إليه تعالىٰ، بل إنما يفتقر لمن أوجده، كيف وكل ما سواه متفقر إليه غاية الافتقار. وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال مباشرة أو تولدا، ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك والعلل، ويبطل مذهب الطبائيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها ككون الطعام يشبع، والماء يروي وينبت ويطهر وينظف، والنار تحرق، والثوب يستر العورة ويقي الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر، ....

حاشية الدسوقي

- وفرقة مؤمنة علىٰ المعتمد وهي قائلة: إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها ويؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول وهو استغناؤه عن كل ما سواه،

ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول: إن العبد يؤثر في أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التي خلقها المولىٰ فيه فالمعتزلة، وهم القدرية عصاة علىٰ المعتمد، فقول الشارح **(وبهذا يبطل مذهب القدرية أي المعتزلة)**، الأولىٰ أن يأخذه من الاستغناء لا من الافتقار كما علمت.

قوله **(وبهذا)** أي بافتقار كل ما سواه إليه غاية الافتقار يبطل إلخ، فكان الأولىٰ أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالىٰ عن كل ما سواه لأنه من باب التأثير بالقوة كما علمت.

قوله **(بتأثير الأفلاك)** أي بتأثير عقول الأفلاك، أو أنه أراد بالأفلاك الأمور الفلكية التي لها تعلق بالأفلاك، فيشمل العقول والكواكب لأنهم يقولون: إن الشمس تؤثر بذاتها في اصفرار البطيخ والقمر يؤثر في حلاوته والشمس تؤثر في حلاوة الفاكهة. قوله **(والعلل)** أي وبتأثير العلل كتأثير حركة اليد في حركة المفتاح وفي حركة الخاتم، وعطف [م|194ب] العلل علىٰ ما قبله عطف عام لأن تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم.

قوله **(والأمزجة)** عطف تفسير.

واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف علىٰ وجود شروط وانتفاء موانع، وأما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف علىٰ ذلك.

قوله **(ونحوها)** الأولىٰ حذفه لأنه لم يبق شيء.

وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون: فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر في تلك الأشياء التي تقارنها بطبعها وحقيقتها. قال ابن دهاق: «ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا»[1]. ومنهم من يعتقد أن تلك الأمور لا تؤثر بطبعها، بل بقوة أودعها الله تعالىٰ فيها، ولو نزعها منها لم تؤثر، قال ابن دهاق: «وقد تبع الفيلسوف علىٰ هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين، ولا خلاف في بدعة من اعتقد هذا، وقد اختلف في كفره، والمؤمن المحقق الإيمان من لم يسند لها تأثيرا ألبتة، لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها، وإنما يعتقد أن مولانا جَلَّوَعَلَا قد أجرىٰ العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها، فهذا بفضل الله تعالىٰ ينجو من أهوال الآخرة، و أكثر ما اغترّ به المبتدعة العوائد التي أجراها جَلَّوَعَلَا، وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها...

حاشية الدسوقي

قوله (وهم في اعتقادهم إلخ) أي والطبائعيون مختلفون في اعتقادهم التأثير لتلك الأشياء، هذا ظاهره وفيه نظر لأن فيه تقسيم الشيء إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره لأن من[2] الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط، [فلعل الأولىٰ][3] ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا بقيد من تقدم. قوله (وحقيقتها) عطف مرادف. قوله (الفيلسوف) هو كافر لا بهذا الاعتبار، فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين. قوله (العوائد إلخ) أي كجري العادة أن النار إذا وضعت علىٰ الحطب أحرقته، وإذا بعدت عنه لم تحرقه، فهذه العادة تدل علىٰ أن النار مؤثرة.

قوله (وظواهر من الكتاب والسنة) عطف علىٰ (العوائد). وقوله (لم يحيطوا بعلمها) صفة لـ(ظواهر)، وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله (من عمل صالحا ومن يعمل سوءا) فأسند العمل للعبد فيدل علىٰ أنه الخالق لفعل نفسه،

---

(1) ابن دهاق، نكت الإرشاد، 1/ ق34.

(2) ساقط في م.

(3) في م: فعلىٰ الأول.

والحاصل أن عمدتهم العظمىٰ التقليد لما لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الأنظار الزكية العقيلة المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة. ولهذا قيل: إن أصول الكفر ستة: الايجاب الذاتي، والتحسين العقلي، والتقليد الرديء، والربط العادي، والجهل المركب، ....

حاشية الدسوقي

ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل علىٰ القاتل إلا لكونه خالقا لفعل نفسه لأنه لو كان المولىٰ خالقا لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة، ورد عليهم أهل السنة بإسناد[1] الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له والمولىٰ يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل.

قوله (**ولا الاقتداء به**) أي ولا يصلح[2] الاقتداء به، فهو عطف علىٰ تقليده.

قوله (**من عوائد وغيرها**) بيان لما لا يصلح تقليده، والمراد بـ(**غير العوائد**) بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر. قوله (**وتركوا الأنظار** [أ|148أ] **الزكية**) أي كقولك: لو كانت النار مثلا تؤثر بقوة لكان المولىٰ مفتقرا في إيجاد الإحراق إلىٰ[3] تلك القوة لكن التالي باطل فكذا المقدم. قوله (**ولهذا**) أي لأجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا.

قوله (**أصول الكفر**) أي الأسباب المحصلة له. قوله (**الإيجاب الذاتي**) هو إسناد الكائنات إليه تعالىٰ علىٰ سبيل التعليل والطبع من غير اختيار. قوله (**والتحسين العقلي**) هو كون أفعاله تعالىٰ موقوفة علىٰ الأغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد.

قوله (**والتقليد الرديء**) هو متابعة [م|195أ] الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق. قوله (**والربط العادي**) هو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعدما بواسطة التكرر.

قوله (**والجهل المركب**) بأن يجهل الحق ويجهل جهله به.

---

(1) في م: بأن إسناد.

(2) في م: يصح.

(3) في م: لـ.

والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب، وما تقرّر في فنّين العربية والبيان من ضوابط وأصول. فالإيجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الإيجاب الذاتي، أي هي علة للممكن المستند إليها من غير اختيار. فقالوا لأجل ذلك بنفي القدرة والإرادة وسائر الصفات - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا -، وقالوا لأجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعي الدالّ على حدوثه. ولا خفاء، أنك إذا حققت بما سبق من وجوب الحدوث للعالم ووجوب القدم والبقاء لمولانا عَزَّوَجَلَّ عرفت قطعا أن صدور العالم عنه تعالى إنما هو بمحض الاختيار لا بالإيجاب والتعليل، وإلا كان العالم قديما أو فاعله حادثا لوجوب مقارنة المعلول لعلته، وكلا الأمرين مستحيل قطعا. والتحسين العقلي هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات، ....

حاشية الدسوقي

قوله (بأساليب العرب) جمع أسلوب بمعنى طريقة من إسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه، فيقولون: مات زيد فقد أسندوا الموت لزيد لقيامه به لا لكونه خالقا له، فكذلك إسناد الفعل للعبد في الكتاب أو السنة إنما هو لكونه قائما به لا لكونه خالقا له. قوله (وما تقرر) عطف على (أساليب) أي وعدم الارتباط بما تقرر. قوله (وأصول) عطف مرادف وهي القواعد المقررة في فن[1] البيان كقولهم: الحقيقة إسناد الشيء لمن قام به ولم يقولوا إسناده لخالقه. قوله (بقدم العالم) أي على تفصيل عندهم وهو أن العقول والأفلاك وأنواعا غيرها قديمة، وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم. قوله (بالإيجاب والتعليل) عطف مرادف.

قوله (وإلا كان إلخ) أي وإلا لو كان بالإيجاب والتعليل. قوله (البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان في اليمن يعبدونه. قوله (حتى نفوا النبوات) فقالوا: إن المولى لم يرسل رسولا لأن العقل يغني عنه، فما حسنه العقل أي ما أدرك حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح، فالرسالة مستحيلة لأنها عبث، وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله.

---

(1) ساقط في أ.

وأصل ضلالة المعتزلة حتىٰ أوجبوا علىٰ الله تعالىٰ مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه. وعللوا أفعاله وأحكامه بالأغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع إلىٰ أحكام الله تعالىٰ الشرعية إلىٰ غير ذلك من الضلالات. والتقليد الرديء هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتىٰ قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ۝﴾[1]، ولهذا قال المحققون: «لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان»..............................

حاشية الدسوقي

قوله (حتىٰ أوجبوا علىٰ الله تعالىٰ مراعاة الصلاح والأصلح) أي لإدراك العقل حسنهما، وأما ضدهما فهو محال علىٰ الله لقبحه عقلا، والمولىٰ لا يجوز أن يفعل القبيح.

قوله (بالأغراض) فقالوا: إنه تعالىٰ لا يفعل فعلا ولا يحكم بحكم إلا لغرض باعث له علىٰ ذلك لأن الفعل الخالي عن الغرض يعده العقل عبثا. قوله (وجعلوا العقل إلخ) أي إنهم قالوا: إن العقل إذا خلي ونفسه أدرك الأحكام الشرعية لأن ما أدرك حسنه فهو إما واجب إن كان الحسن عظيما، وإما[2] مندوب إن كان الحسن غير عظيم، وما أدرك قبحه فهو إما حرام إن كان قبحه عظيما، وإما مكروه إن كان قبحه غير عظيم، وما لم يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا فهو مباح ويقولون: إن الرسل مؤكدة للعقل فهم وإن قالوا بالتحسين العقلي كالبراهمة لكن لا ينفون بعثة الرسل كالبراهمة. قوله (إلىٰ غير ذلك) أي وذهبوا إلىٰ غير ذلك من الضلالات. قوله (ولهذا قال المحققون لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان) هذا يقتضي أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف [م|195ب] والمعول عليه أن المقلد في عقائد الإيمان عاص فقط إن كان فيه أهلية للنظر [وقلد وترك النظر][3] وليس كافرا وإن كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا، وعلىٰ هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الرديء وهو التقليد في الأمر المطابق. [أ|148ب]

---

(1) الزخرف: 23.

(2) في م: أو.

(3) ساقط في م.

قال بعض المشايخ: «لا فرق بين مقلد ينقاد وبهيمة تقاد». والربط العادي هو أصل كفر الطبائعيين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين فرأوا ارتباط الشبع بالأكل، والري بالماء، وستر العورة بالثوب، والضوء بالشمس، ونحو ذلك مما لا ينحصر. ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هي المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها: إما بطبعها أو بقوّة وضعها الله فيها، وأهل السنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - نور الله تعالىٰ بصائرهم - لم يفتتنوا بشيء من الأكوان وكوشفوا بالحقائق علىٰ ما هي عليه نفس الأمر. وهذه هي المكاشفة التي يخص الله تعالىٰ بها أولياءه حتىٰ ينجيهم من آفات الكفر والبدع في أصول العقائد. وأما المكاشفة بغير هذا فهي مما لا يلتفت إليها الموفقون وأما الجهل المركب فهو مما ابتلي به كثير، فتجدهم يعتقدون الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه وذلك جهل، ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ولم يفتتنوا بشيء من الأكوان**) أي بشيء من المكونات أي الموجودات العادية مثلا[1] أي إنهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للإحراق مثلا بل أسندوا التأثير في الإحراق لله، وأما غيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير في الإحراق للنار وهكذا. قوله (**وكوشفوا بالحقائق**) أي وكشف لهم عن الحقائق. وقوله (**علىٰ ما هي عليه إلخ**) بدل اشتمال أي إنهم كشف لهم عن النار مثلا في نفس الأمر فرأوها لا تؤثر شيئا، والمؤثر في الإحراق إنما هو الله، وكذا يقال في غير النار من بقية الأسباب. قوله (**وهذه هي المكاشفة**) أي الإدراك لحقائق الأمور علىٰ ما هي عليه في الواقع. قوله (**من آفات الكفر**) الإضافة للبيان. قوله (**وأما المكاشفة بغير هذا**) كالكشف لبعض الأولياء أن فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا في شهر كذا أو في يوم كذا. قوله (**وأما الجهل المركب إلخ**) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين؛ الأول اعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، والثاني جهل المعتقد أنه جاهل، والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقادك الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، وإنما سمي ذلك مركبا لاستلزامه جهلين بسيطين؛ أحدهما انتفاء علمك بالشيء،

---

(1) ساقط في أ.

ولذلك سمي جهلا مركبا: كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك، واعتقادهم قدمها، وهذه جهالة عظيمة. ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴿١٨﴾﴾[1]. والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية. فقالوا بالتشبية والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾[2]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[3]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4] ونحو ذلك..............

حاشية الدسوقي

والثاني انتفاء علمك بأنك مخطئ في اعتقادك وليست حقيقته التي هي اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح.

قوله **(التأثير للأفلاك)** أي للأمور الفلكية كالعقول والكواكب. قوله **(من غير بصيرة في العقل)** أي من غير تبصر ونظر في الدليل العقلي.

قوله **(الحشوية)** سموا بذلك لقول الحسن البصري فيهم: «ردوهم إلى حشى الحلقة» أي جانبها كما مر. قوله **(فقالوا بالتشبيه والتجسيم)** أصلها اعتقاد الشبه والجسمية، والمراد بهما هنا نفس الجسمية والشبه، وذلك لأنهم قالوا: إن المولى جسم ثم افترقوا فرقتين؛ فقالت فرقة الله جسم كالأجسام ولا شك في كفر هؤلاء، وقالت الفرقة الأخرى: إنه جسم لا كالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف والراجح عدم كفرهم، والاعتقاد المنجي الصحيح اعتقاد أنه تعالى ليس [م|196] بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه إلا هو. واعلم أن التجسيم لازم للتشبيه فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم.

قوله **(والجهة)** أي إنهم قالوا: إنه تعالى في جهة، ثم اختلف الجهوية القائلون: إنه في جهة فقال بعضهم: إنه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان، وقال بعضهم: إنه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا.

---

(1) المجادلة: 18.
(2) طه: 5.
(3) الملك: 16.
(4) ص: 75.

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ﴾[1]. اللهم اكتبنا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين.

(ص) فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ قَوْلِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ لِلأَقْسَامِ الثَّلاَثَةِ التي يَجِبُ عَلَىٰ الْمُكَلَّفِ مَعْرِفَتُهَا فِي حَقِّ مَوْلاَنَا عَزَّوَجَلَّ وهي مَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ وَمَا يَسْتَحِيلُ وَمَا يَجُوزُ. (ش) لا خفاء في صدق ما ذكر، وتتَبُّعُ كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان. (ص) وَأَمَّا قَوْلُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَيَدْخُلُ فِيهِ الإِيمَانُ بِسَائِرِ الأَنْبِيَاءِ وَالْمَلاَئِكَةِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ..............

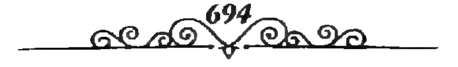
حاشية الدسوقي

قوله (محكمات) أي لا اشتباه في معناها. قوله (وأخر متشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها. قوله (فيتبعون ما تشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويتمسكون به. قوله (ابتغاء الفتنة) أي طلبا لها. قوله (وابتغاء تأويله) أي وطلبا لتأويله لأجل نفي تعجيز المؤول. قوله (تضمن قول لا إله إلا الله) أي استلزام معنىٰ قول لا إله إلا الله، أو أراد بالتضمن معناه اللغوي وهو إفهام الكلمة معنىٰ لا المنطقي. قوله (بالاستقراء) تصوير للتتبع أي المصور ذلك التتبع بالاستقراء لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء، فكان المناسب أن يقول: واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له. قوله (وليس الخبر) أي ليس الإخبار بقوله (فقد بان إلخ). قوله (كالعِيان) -بكسر العين- أي كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا [149/أ] في قوله (أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له كذا، وأما افتقار ما سواه إليه فيوجب له كذا).

قوله (بسائر الأنبياء) أي بباقيهم، والمراد بالإيمان بالأنبياء الإيمان بوجودهم، والمعتمد أنه لا يعلم عددهم إلا الله، وحينئذ فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الإيمان به تفصيلا وغيرهم يجب الإيمان بهم إجمالا. قوله (والملائكة) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون، دأبهم الطاعات ومسكنهم السماوات.

---

(1) آل عمران: 7.



وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ لأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جَاءَ بِتَصْدِيقِ جَمِيعِ ذٰلِكَ كُلِّهِ. (ش) لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في رسالته بحسب ما دلت عليه معجزاته التي لا حصر لها، والإقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند الله، ومن جملة ما أتىٰ به ما ذكرنا هنا وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله،.............

حاشية الدسوقي

قوله (والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر. قوله (واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث اتفاق، واختلف في آخره فقيل: لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية إلىٰ ما لا نهاية له، وقيل: إلىٰ دخول أهل الجنة الجنة وإلىٰ دخول أهل النار في النار، قيل: سمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة، وقيل: لإنه آخر أيام الدنيا، قاله يس(1). قوله (جاء بتصديق جميع ذلك كله) أي جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله، أو المراد بالتصديق الصدق.

قوله [م|196ب] (بحسب ما دلت عليه معجزاته) متعلق (بتصديق)، فالمعجزات دالة علىٰ صدقه، والمراد (بمعجزاته) الخوارق التي أجراها الله علىٰ يديه سواء كانت مقارنة لدعوىٰ النبوة أم لا. قوله (التي لا حصر لها) أي التي لا نقدر علىٰ حصرها وعدها وإن كانت محصورة في الواقع ونفس الأمر. قوله (والإقرار بذلك) أي برسالته أي الإقرار باللسان وهو عطف علىٰ التصديق. قوله (يستلزم التصديق) أي والإقرار باللسان أيضا، فالتصديق يستلزم التصديق، والإقرار يستلزم الإقرار. قوله (كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعني أن الله تعالىٰ يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم، وهل الإعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف، والصحيح الأول، قال السعد: «الذي ندعيه أن معنىٰ الإعادة أن يوجد الله ذلك الشيء الذي يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشيء كما يقال: أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا وفي زمان وذاك مبتدأ وفي زمان،

---

(1) لم أقف عليه.

وفتنة القبر ....

ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله وهذا القدر كاف في إثبات الحشر»[1] انتهىٰ، فانظره مع قول المصنف لا لمثله انتهىٰ يس.

وقرر شيخنا العدوي ما حاصله إنه إذا أكل الإنسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزءا من الآكل، فهل أجزاء المأكول تعود في الآكل أو في المأكول أو فيهما فعوده فيهما معا لا يعقل وإن أعيدت في أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الأجزاء. وأجاب بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التي تبقىٰ علىٰ الدوام كالعظم والعروق والأعصب، وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض، وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد في المأكول لا في الآكل، وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامي من أجزاء المأكول وإلا لزم أن المأكول لم يعد بعينه انتهىٰ[2].

قوله (وفتنة [أ|149ب] القبر) هي عبارة عن سؤال الميت في القبر عن العقائد فقط، وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر: «وظاهر الخبر أنها تحل في نصف الميت الأعلىٰ، وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال: السؤال للروح بلا بدن، وهي حياة لا تنفي إطلاق اسم الميت علىٰ المسؤول لأنها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم، والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر [م|197أ] والترمذي[3] خلافا لابن القيم،

---

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، 2/ 210.

(2) لم أقف عليه.

(3) هو محمد بن عيسىٰ بن سورة بن موسىٰ السلمي البوغي الترمذي، أبو عيسىٰ (209-279هـ/ 824-892م): من أئمة علماء الحديث وحفاظه، من أهل ترمذ (علىٰ نهر جيحون) تتلمذ للبخاريّ، وشاركه في بعض شيوخه. وقام برحلة إلىٰ خراسان والعراق والحجاز وعمي في آخر عمره. وكان يضرب به المثل في الحفظ. مات بترمذ. من تصانيفه: الجامع الكبير أو صحيح الترمذي في الحديث، مجلدان، الشمائل النبويّة، العلل في الحديث. الزركلي، الأعلام، 6/ 322.

وعذابه، والصراط، والميزان، ....



وهل هو مرة واحدة أو ثلاثا جزم السيوطي[1] في رسالة له بأن المؤمن يسأل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال: «لم أقف علىٰ تعيين وقت السؤال في غير يوم الدفن»[2].

قوله (وعذابه) أي بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾[3] ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة في الجسم أو في جزء منه ويعذب، والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط إعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه إدراكا فاسدا لأن الآلام والإحساس إنما يكون في الحي.

قوله (والصراط) هو جسر ممدود علىٰ متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة، وأبقاها أهل السنة علىٰ ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضي عبد الجبار المعتزلي[4] وأتباعه. قوله (الميزان) قال اللقاني: «لم أقف علىٰ ماهية جرم الميزان من أي الجواهر، كما لم أقف علىٰ أنه موجود الآن أو سيوجد»[5].

---

(1) هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، ولد سنة 849هـ/ 1445م وتوفي سنة 911هـ/ 1505. إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو 600 مصنف منها: الجامع الصغير والإتقان في علوم القرآن والأشباه والنظائر في العربية وكذلك في القواعد الفقهية وغيرها من المصنفات البديعة. ابن العماد، شذرات الذهب،10/ 74؛ الزركلي، الأعلام، 3/ 301.

(2) لم أقف عليه.

(3) غافر: 46.

(4) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين (ت. 415هـ/ 1025م): قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب علىٰ غيره. ولي القضاء بالريّ، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، الأمالي، المجموع في المحيط بالتكليف، شرح الأصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تثبيت دلائل النبوة، متشابه القرآن. الزركلي، الأعلام، 3/ 274.

(5) إبراهيم اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق: محمد الخطيب، بيروت: دار الكتب العلمية، 355.

والحوض، والشفاعة، ونحو ذلك مما يطول تتبعه، وهو مفصل في الكتاب والسنة وتأليف علماء الشريعة. (ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ وُجُوبُ صِدْقِ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ....

حاشية الدسوقي

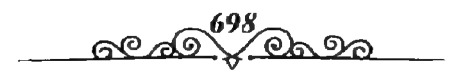
قوله (والحوض) أي حوض النبي ﷺ الذي يعطاه في الآخرة، قال القرطبي[1]: «يكون وجوده في الأرض المبدلة ولم ينعقد الإجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لأنه لم يثبت بالقرآن إلا احتمالا، وأما ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[2] ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخير الكثير»[3]. قوله (والشفاعة) أي شفاعته ﷺ في فصل القضاء وهي أعظم شفاعاته ﷺ الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره. قوله (ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعني محمد رسول الله لأربعة أمور؛ الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر، وذكر هنا أنه يؤخذ منها ثلاثة؛ وجوب صدق الرسل والأمانة والتبليغ وأضدادها ثلاثة، فالجملة عشرة، وسيأتي يقول (ويؤخذ منه جواز الأعراض البشرية) وهذا واحد وضده وهو استحالة الأوصاف الإلهية واحد تضمهما للعشرة السابقة، فالمجموع اثنا عشر ضمها للخمسين المأخوذة من لا إله إلا الله، فالجملة اثنان وستون، انتهى ملوي[4]. قوله (ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله.

(1) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي (ت. 671هـ/ 1273م): من كبار المفسرين. صالح متعبد. من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب في شمالي أسيوط، بمصر وتوفي فيها. من كتبه: الجامع لأحكام القرآن يعرف بتفسير القرطبي، قمع الحرص بالزهد والقناعة، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، التذكار في أفضل الأذكار، التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة، التقريب لكتاب التمهيد. وكان ورعا متعبدا، طارحا للتكلف، يمشي بثوب واحد وعلى رأسه طاقية. الزركلي، الأعلام، 5/ 322.

(2) الكوثر: 1.

(3) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964 م، 20/ 217.

(4) لم أقف عليه.



وَاسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ عَلَيْهِمْ، وَإِلاَّ لَمْ يَكُونُوا رُسُلاً أُمَنَاءَ لِمَوْلاَنَا الْعَالِمِ بِالْخَفِيَّاتِ عَزَّوَجَلَّ، وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ الْمَنهِيَّاتِ كُلِّهَا، لِأَنَّهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ أُرْسِلُوا لِيُعَلِّمُوا الْخَلْقَ بِأَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَسُكُوتِهِمْ. ....

حاشية الدسوقي

وقوله (صدق الرسل) أي لأنه قد حكم[1] علىٰ سيدنا محمد بأنه رسول، والرسول لا يكون إلا صادقا وبقية الرسل مثله. قوله (واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم علىٰ ملزوم. والحاصل [م|197ب] أن إثبات الرسالة لهم وإضافتهم إلىٰ الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت أمانتهم، وأمانتهم تثبت [أ|150أ] عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه، ومن جملة المحرم كتمانهم وإذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة.

قوله (وإلا لم يكونوا إلخ) أي وإلا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا أمناء، وإن شئت قلت: وأن لا يستحل الكذب عليهم لم يكونوا رسلا أمناء، وذلك لأن الله عالم بكل شيء وقد صدقهم وهو لا يصدق إلا من كان صادقا في دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لأن خبره علىٰ وفق علمه، فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب في خبره تعالىٰ وذلك باطل.

والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا لأن المولىٰ صدقهم وهو لا يصدق إلا من كان رسولا لأن خبره علىٰ وفق علمه وإلا لزم الكذب في خبره تعالىٰ.

قوله (واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الأمانة والتبليغ معا لأن ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان أخص، وعطفه علىٰ ما قبله وهو قوله (واستحالة الكذب عليهم) من عطف العام علىٰ الخاص لدخول ما قبله فيه.

والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ، فعبر باللازم دون الملزوم لأنه أخص.

قوله (وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا أسقطه في الشرح.

---

(1) في م: حكى.

فَيَلْزَمُ أَنْ لاَ يَكُونَ فِي جَمِيعِهَا مُخَالَفَةٌ لِأَمْرِ مَوْلاَنَا عَزَّوَجَلَّ الَّذِي اخْتَارَهُمْ لِلرِّسَالَةِ عَلَىٰ جَمِيعِ خَلْقِهِ وَأَمِنَهُمْ عَلَىٰ سِرِّ وَحْيِهِ. (ش) لاشك أن إضافة الرسول إلىٰ الله تعالىٰ تقتضي أنه عَزَّوَجَلَّ اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك. وقد علمت أن علمه تعالىٰ محيط بما لا نهاية له، وأن الجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالىٰ، فلزم أن تصديقه تعالىٰ لهم مطابق لما علمه تعالىٰ منهم من الصدق والأمانة، فيستحيل أن يكونوا في نفس الأمر علىٰ خلاف ما علم الله تعالىٰ منهم، وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وأفعالهم، فلزم أن يكون جميعها علىٰ وفق ما يرضاه مولانا عَزَّوَجَلَّ وهو المطلوب. (ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا جَوَازُ الأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيْهِمُ التي لاَ تُؤَدِّي إِلَىٰ نَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِمُ الْعَلِيَّةِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، ....

حاشية الدسوقي

قوله (فيلزم إلخ) مفرع علىٰ محذوف أي قد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم إلخ.

قوله (علىٰ سر وحيه) أي علىٰ وحيه السر أي الخفي، والمراد بوحيه الأحكام التي جاءت بها الرسل فإنها كانت خفية علينا ولم تظهر إلا علىٰ[1] يد الرسل.

قوله (وقد علمت إلخ) الأولىٰ أن يقول وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة، وقد علمت إلخ. قوله (من الصدق والأمانة) الأولىٰ الاقتصار علىٰ الصدق لأن المولىٰ إنما صدقهم في دعوىٰ الرسالة، فتصديق الله لهم إنما يدل علىٰ حفظهم من الكذب، وأما الأمانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم، والجواب أن المراد أمانة مخصوصة وهي الأمانة في الخبر، وحينئذ فهي راجعة للصدق لا مطلق أمانة لأن دليلها شرعي. قوله (وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال علىٰ وجوب الأمانة والتبليغ. قوله (التي لا تؤدي إلخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس [م198] منهم وما وقع لأيوب لم يكن جذاما. قوله (إذ ذاك) أي جواز الأعراض البشرية.

(1) ساقط في م.



إِذْ ذَاكَ لاَ يَقْدَحُ فِي رِسَالَتِهِمْ وعُلُوِّ مَنْزِلَتِهِمْ عِنْدَ اللهِ تَعَالَىٰ، بَلْ ذَاكَ مِمَّا يَزِيدُ فِيهَا. فَقَدِ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ كَلِمَتَي الشَّهَادَةِ مَعَ قِلَّةِ حُرُوفِهَا لِجَمِيعِ مَا يَجِبُ عَلَىٰ المُكَلَّفِ مَعْرِفَتُهُ مِنْ عَقَائِدِ الإِيمَانِ فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ وَ فِي حَقِّ رُسُلِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ. (ش) لا شك أن عجز الكلمة المشرفة إنما أثبت له ﷺ الرسالة لا الألوهية. وفي معناه إثبات الرسالة لإخوانه المرسلين، فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة. ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره،

حاشية الدسوقي

قوله (مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية، والجواب أنه أفرد إشارة إلىٰ أن الكلمتين امتزجتا حتىٰ صارتا كالكلمة الواحدة، أو أن إحداهما لا تخرج من الكفر بدون الأخرىٰ بل لا بد منهما.

قوله (من الأمراض ونحوها) كأذية الخلق. قوله (من طاعة الصبر) الإضافة للبيان. قوله (وغيره) كالتشريع وتسلية[1] الخلق كما وقع في سهو نبينا، فإنه عرض بشري ترتب عليه التشريع. قوله (الصبر) هو تحمل المشاق.

قوله (وفيها) أي الأعراض البشرية كالأمراض أعظم دليل علىٰ صدقهم وأعظم دليل علىٰ أنهم مبعوثون.

فإن قلت: ما وجه كون الأعراض أعظم دليل علىٰ صدقهم وأنهم رسل؟ قلت: إن الأمراض تستلزم كونهم ليسوا بآلهة اللازم لقولهم: نحن رسل الله، فقولهم: نحن رسل الله [150/ب] مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الأمراض أعظم دليل علىٰ كونهم ليسوا بآلهة الذي هو لازم لقولهم: نحو رسل الله فصح كلامه، وحينئذ فقوله (وأن تلك الخوارق) قريب في المعنىٰ مما قبله.

---

(1) في م: تسليته.

وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم، وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى، وأن تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم، إذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الأمراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة. وفيها أيضا رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الإلهية بما يرون لهم - صلوات الله وسلامه على جميعهم - من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها. ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بألوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما إلى الأعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه. ..

حاشية الدسوقي

قوله (**رفق بضعفاء العقول إلخ**) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالأنبياء.

قوله (**والخواص**) عطف تفسير. قوله (**ولهذا**) أي ولأجل كون الأعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدلال إلخ. قوله (**في قولهم بألوهية عيسى**) أي لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن إحيائه الموتى. قوله (**من أكل الطعام إلخ**) أي لأنه لو كان إلها لكان لا يأكل الطعام لكن التالي باطل.

فإن قلت: لأي شيء كان أكل الطعام ينافي الألوهية مع أنه يحصل به التقوى؟ قلت: لو كان الإله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل، ولأن من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للألوهية، ولذا قيل: ما لابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أي منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة، فكيف يدعي الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة.

بقي شيء آخر وهو أن اعتقاد الألوهية إنما كان في عيسى فقط، وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الألوهية فقول الشارح بألوهية عيسى وأمه لا وجه له. قلت: علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وإن لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديهما [م|198ب] الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن إيلادها عيسى بغير زوج،

فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾[1]، فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه جعلنا الله تعالىٰ ممن علم فعمل وعمل فأخلص فدام علىٰ ذلك إلىٰ الممات ونجا من كل هول وتخلص. وقوله (فَقَدْ بَانَ لَكَ الخ) كلام حق شاهده معه.

(ص) وَلَعَلَّهَا لِاخْتِصَارِهَا مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَىٰ مَا ذَكَرْنَاهُ ....

حاشية الدسوقي

كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[2]، فإن هذا يقتضي أن أمه قد اعتقدوا إلهيتها أيضا فتأمل.

قوله (﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾[3]) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة. قوله (شاهده) أي دليله معه ودليله هو ما تقدم تقريره في المصنف.

قوله (ولعلها لاختصارها مع اشتمالها علىٰ ما ذكرناه) أي من عقائد الإيمان الواجبة في حق الله وفي حق رسله.

واعلم أن الإيمان والإسلام قيل: إنهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشىٰ المصنف، وقيل: وهو المعتمد إنهما متغايران، فالإيمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، والإسلام هو الامتثال الظاهري لذلك، فقول المصنف (جعلها الشارع ترجمة علىٰ ما في القلب) أي دليلا علىٰ التصديق القائم بالقلب وهو الإيمان، فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان.

ثم إن المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا علىٰ الإيمان لكنه ترجي ولم يجزم، فقال (ولعلها) لأجل اختصارها مع اشتمالها علىٰ العقائد إلخ، وإنما[4] أترجىٰ أن الشارع جعلها دليلا علىٰ الإيمان دون غيرها مما يؤدي معناها لأجل اختصارها مع اشتمالها علىٰ العقائد وإن ترجي ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوىٰ علم الغيب لو قطع بذلك

(1) المائدة: 72-75.
(2) المائدة: 116.
(3) المائدة: 75.
(4) في م: أي.

جَعَلَهَا الشَّرْعُ تَرْجَمَةً عَلَىٰ مَا فِي الْقَلْبِ مِنَ الإِسْلَامِ وَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ الإِيمَانَ ....

حاشية الدسوقي

لأن ما ذكره لا يتعين أن يكون الشارع أراده [أ|151] فقط لجواز إرادة غيره فقط أو إرادته مع غيره فلاحتمال[1] ذلك أتىٰ بلعل التي للترجي فهي بمنزلة وأظن، وكأنه قال: وأظن أو الظاهر عندي أن الشارع إنما جعلها دليلا علىٰ الإيمان لاختصارها مع اشتمالها علىٰ العقائد،

ويحتمل أن لعل هنا للشك فهي بمنزلة الاحتمال، وكأنه قال: يحتمل أن الشارع جعلها دليلا علىٰ الإيمان ولم يجعل غيرها مما يؤدي معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها إلخ،

ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به ﷺ من أن من ذكر هذه الكلمة المشرفة دخل الجنة ولا محالة وإنما أفرد الضمير في قوله (ولعلها) وما بعده مع أنه عائد علىٰ كلمتي الشهادة لتأويلهما بالكلمة، فهو من تسمية الشيء باسم جزئه، وإنما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه[2] [م|199] علىٰ ارتباط إحدىٰ الكلمتين بالأخرىٰ في الدلالة علىٰ الإيمان، وأنه لا يحصل إلا بمجموعهما ولا ينتفع في الإيمان بأحدهما دون الأخرىٰ.

قوله (جعلها الشرع) أي صاحب الشرع، أو أراد بالشرع الشارع وإلا فالشرع هو الأحكام والأحكام لا يتأتىٰ منها جعل. قوله (علىٰ ما في القلب من الإسلام) جعل الإسلام في القلب والحال أن الذي في القلب هو التصديق فيكون الإسلام عبارة عن التصديق القلبي فيكون مرادفا للإيمان وهو قول[3] كما علمت، وعلىٰ هذا فتعبير المصنف أولا بالإسلام وثانيا بالإيمان تفنن. قوله (ولم يقبل من أحد الإيمان) أي دعوىٰ الإيمان إلا بها، فإذا ادعىٰ الإنسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس إلا إذا أتىٰ بها بناء علىٰ أنها شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، ويحتمل أن المراد (ولا يقبل من أحد الإيمان) والتصديق عند الله إلا بها بناء علىٰ أن النطق جزء من الإيمان أو شرط في صحته، وعلىٰ هذا فلا يحتاج لتقدير دعوىٰ قبل الإيمان.

---

(1) في م: للاحتمال. (2) في م: للتشبيه. (3) في م: قوله.

إلا بِهَا. (ش) لا شك أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد خص بجوامع الكلم، فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائد ما لا ينحصر، فاختار لأمته في ترجمة الإيمان وما يمرحون به في الجنان حيث شاؤوا ....

حاشية الدسوقي

واعلم أن الإسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبي ظاهرا المقارن للامتثال الباطني الذي هو الإيمان، أعني إذعان النفس وانقيادها.

وقوله (**أمنت بذلك ورضيته**) المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق، وتارة يكون الإسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبي في الظاهر فقط بأن يتراءىٰ منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يجحد شيئا مما علم مجيء النبي ﷺ به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك في الباطن.

قوله (**إلا بها**) يحتمل أن المراد لا بغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله، فلا ينافي أنه لا يشترط في الدخول في الإسلام لفظ أشهد ولا النفي ولا الإثبات ولا الترتيب، فإذا قال الكافر: الله واحد ومحمد رسوله، أو قال: محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك في الدخول في الإسلام كما هو المعتمد عند المالكية، ويحتمل أن المراد إلا بالتلفظ بها علىٰ هذه الحالة من الإتيان بأشهد والإتيان بالنفي والإثبات والترتيب كما هو قول بعضهم، والخلاف في الدخول بها في الإسلام، وأما في حصول الثواب فلا نزاع [أ151ب] في أنه لا يشترط فيه ما ذكر لأن مجرد الله واحد ذكر يثاب عليه. قوله (**بجوامع الكلم**) الباء داخلة علىٰ المقصور عليه، أي إن [النبي مقصور علىٰ جوامع الكلم][1] لا يتعداها لغيرها، ويصح جعلها داخلة علىٰ المقصور أي أن جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره، والمراد بجوامع الكلم الجوامع أي التي قل لفظها وكثر معناها، فقوله (**كل كلمة إلخ**) تفسير للكلم الجوامع التي قصرت عليه أو قصر عليها.

قوله (**في ترجمة الإيمان**) أي في الدلالة عليه. قوله (**وما يمرحون**) عطف علىٰ الإيمان.

---

(1) في م: إن جوامع الكلم مقصورة عليه.

هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا، فما تعبوا فيه من تعلم عقائد الإيمان الكثيرة المفصلة، جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة المنيع، وتمكنوا من ذكر عقائد الإيمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل في الميزان ذي قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الإحسان. ثم كل عقيدة من عقائد الإيمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر إبليس وأعوانه،..

حاشية الدسوقي

وقوله (**هذه الكلمة مفعول اختار**) أي اختار لأمته هذه الكلمة وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله في الدلالة على الإيمان وعلى ما يمرحون به في الجنان، وعطف (**ما يمرحون إلخ**) على الإيمان عطف مرادف. قوله (**علما وحسا**) أي بالعلم والحس، وأراد بالحس تقرير الأشياخ للتلامذة، وأراد بالعلم إدراك العلماء بأذهانهم أي إن فوائدها التي يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة. قوله (**فما تبعوا**) مبتدأ، وقوله (**جمع لهم ذلك**) خبر والرابط الإشارة. قوله (**جمع لهم ذلك**) أي ما ذكر من العقائد التي تعبوا في تعلمها.

قوله (**في حرز هذه الكلمة**) الإضافة للبيان، أو من إضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ ما فيه. قوله (**المنيع**) أي كثير المنع والحفظ لما فيه. قوله (**ذي قدر لا يحاط به**) وصف ثالث لذكر، وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الإحاطة به وإن كان المولى يحيط به علما. قوله (**لمن عرفها**) متعلق بما بعده أي سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها. قوله (**وأعوانه**) أي أولاده من الشياطين وهو بالنصب على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية في قوله (**وأدرانه**)، ويحتمل أن الأصل وظهر[1] أعوانه فحذف المضاف وأقيم[2] المضاف إليه مقامه، [فانتصب انتصابه][3]، ويحتمل أن **أعوانه** عطف على **ظهر** أي ويقطع بها أعوانه، وعلى هذا فيقال: ما النكتة في كونه عبر في جانب إبليس بالظهر دون أعوانه، ثم إنه ليس المراد بالقطع حقيقة بل المراد شدة إذلال إبليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته.

---

(1) في م: وأظهر. (2) في م: أقام. (3) ساقط في أ.

ويقذف في القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام ويغسل منها أدرانه، فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصلة لأنوار المعارف بأجماعها فهو ذكر واحد في اللفظ، وفي الحقيقة هو أذكار كثيرة يقضي العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره إلا في أزمنة متطاولة. ثم تنبه - أيها المؤمن - لعظيم رحمة الله تعالىٰ وإنعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التي لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها إلا بعد الموت في الآخرة، وهو أن المكلف إنما ينجو من الخلود في النار........................

حاشية الدسوقي

قوله (**نورا ساطعا**) أي معارف قوية. قوله (**يكشف عنه**) أي عن القلب.

قوله (**ظلمات الأوهام**) أي الأوهام الشبيهة بالظلمات، أو الإضافة بيانية، والمراد بالأوهام آثار القوة الواهمة. قوله (**ويغسل منها**) أي من ظلمات الأوهام أدرانه أي أوساخه، أي ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الأوهام. قوله (**جامعا لسيوف العقائد**) أي للعقائد الشبيهة بالسيوف. قوله (**فهو**) أي ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد.

قوله (**هو أذكار كثيرة**) أي لاشتمالها علىٰ العقائد الكثيرة.

قوله (**يقضي** [م|200أ] **العارف**) أي بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقضيه غيره إلا في أزمان، المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الأذكار، أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها. وقوله (**يقضي**) أي يحصل، وقوله (**بذكره**) متعلق بيقضي أي إن العارف بمعنىٰ كلمة الشهادة يحصل من[1] الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله [أ|152أ] غيره إلا في أزمنة متطاولة. قوله (**عامة الناس**) أي غالبهم وهو ماعدا الخواص. قوله (**لعظيم رحمة الله**) أي لرحمة الله العظيمة. قوله (**وهو أن إلخ**) أي ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغي التنبه لها أن الشارع اكتفىٰ بها في الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع [كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهي نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص][2] استحضار العقائد تفصيلا في هذا الوقت المضيق،

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.

إذا اتصف في آخر حياته بعقائد الإيمان التي تتعلق بالله تعالىٰ وبرسله عليهم الصلاة والسلام، والغالب عليه في ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الإيمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضىٰ الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتىٰ يذكر بها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت الضيق الهائل جميع عقائد الإيمان بلسانه أو بقلبه. واكتفىٰ منه الشرع في هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها مجملة إذ طالما أدارها قبل ذلك علىٰ لسانه وقلبه مفصلة. ولهذا قال النبي ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[1]. وقال ﷺ: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»[2]. فالأول في من يستطيع النطق، والثاني في من لا يستطيعه والله تعالىٰ أعلم.

حاشية الدسوقي

ومفاد الشارح أنه لا بد في حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الإتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كان كافرا، وأراد الدخول في الإسلام وليس كذلك لأن الكافر يكتفىٰ منه بالنطق بها ولا يشترط في دخوله في الإسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة. قوله (**إذا اتصف في آخر حياته بعقائد الإيمان**) أي بالتصديق بعقائد الإيمان وملاحظتها. قوله (**الهائل**) أي المخيف. قوله (**فعلمه الشرع**) أي الشارع. قوله (**حتىٰ يذكر بها**) في نسخة يتذكر بها. وقوله (**جميع**) مفعول ليذكر. وقوله (**بلسانه**) أي حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه. قوله (**أدارها**) أي كررها. قوله (**ولهذا**) أي ولأجل الاكتفاء بها في هذا الوقت الضيق. قوله (**من كان آخر كلامه إلخ**) يعني أن الشخص إذا قال: لا إله إلا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب، وكان ذكره لها علىٰ هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان، وقيل: دخل الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد. قوله (**فالأول**) أي فالحديث الأول محمول علىٰ من يستطيع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا، والحديث الثاني محمول علىٰ من لا يستطيعه، وقيل: إن قوله (**من كان آخر كلامه إلخ**) في حق الكافر بطريق الأصالة.

(1) أبو داود، سنن أبي داود، 3/ 190.

(2) القاضي عياض، إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، 1/ 253.

وكذا له أن يكتفي أيضا في جواب الملكين الكريمين في القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الإيمان لهما مفصلة. وقد ورد أنهما يجتزئان منه بذلك، وكيف لا يجتزئان منه بهذا الجواب العظيم، وقد ذكر لهما المؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الإيمان على التمام، فما أوسع كرم مولانا عَزَّوَجَلَّ على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه، جعلنا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ممن عرف قدر نعمه فشكرها، وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر، ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ. ....

حاشية الدسوقي

قوله (وكذا أيضا له أن يكتفي) أي وكذا للشخص أن يكتفي.

وقوله (في جواب الملكين) أي في جواب سؤالهما، فإذا قالا له: من ربك وما دينك ومن نبيك، وأجابهما بلا إله إلا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه. واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لأنه جعل الإجمال مما يكتفي به وليس كذلك [م|200ب] إذ غاية ما يقولان له في السؤال من ربك وما دينك ومن نبيك، وهذا سؤال عن العقائد إجمالا لا تفصيلا لأنهما لا يقولان ما قدرته وما إرادته إلخ.

قوله (والخوف) عطف لازم على ملزوم، ألا ترى أن الإنسان إذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف، وإذا وقف قدام عفريت حصل له خوف لا هيبة. والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس، فالهيبة حالة تحصل في القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع. قوله (وقد ورد أنهما) أي الملكين. قوله (وقد ذكر لهما) أي الملكين.

قوله (وأغزر) -بالغين المعجمة والراء المهملة- من الغرازة وهي الكثرة.

قوله (قدر نعمه) أي نعم الله. قوله (بركتها) أي كلمة الشهادة

قوله (بجاه) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أي بمرتبته عنده.

[الكلام في فصول الأربعة
تتعلق بكلمة التوحيد]

(ص) فَعَلَىٰ الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا مُسْتَحْضِرًا لِمَا احْتَوَتْ عَلَيْهِ مِنْ عَقَائِدِ الإِيمَانِ حَتَّىٰ تَمْتَزِجَ مَعَ مَعْنَاهَا بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ فَإِنَّهُ يرىٰ لَهَا مِنَ الأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَىٰ مَا لا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ،...

حاشية الدسوقي

في ذكر فصول الأربعة تتعلق بكلمة التوحيد

قوله (فعلىٰ العاقل إلخ) قضية التعبير بعلىٰ أن الإكثار من ذكرها واجب مع أنه [ا|152ب] مندوب، والجواب أن علىٰ هنا ليست للوجوب بل للتحضيض، فالقصد من الكلام التحضيضي والحث علىٰ كثرة الذكر، والمراد بـ(العاقل) المؤمن، وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله، وأما الكافر لم ينتفع بعقله كان كالبهائم. قوله (حتىٰ تمتزج) أي إلىٰ أن تمتزج فإذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية فينتفي الطلب حينئذ لأنه إنما يطلب ما كان غير جبلي. ثم إن الامتزاج من أوصاف الأجسام بأن يمتزج جسم بجسم ويختلط به، وحينئذ فما معنىٰ الامتزاج هنا.

وأجيب بأن المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن، فإذا أكثر من ذكرها وداوم علىٰ ذلك مدة صارت تجري علىٰ لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سرياني كامتزاج الماء بالعود الأخضر.

قوله (فإنه يرىٰ) أي فإذا امتزجت بلحمه ودمه فإنه يرىٰ أي إجمالا، فلا ينافي قوله (ما لا يدخل تحت حصر) وأراد بـ(الأسرار) صفاء القلب والتجليات التي ترد عليه، وأراد بـ(العجائب) الأمور الظاهرة كالخوارق للعادة.

وَبِاللهِ تَعَالَىٰ التَّوْفِيقُ لا رَبَّ غَيْرُهُ وَلا مَعْبُودَ سِوَاهُ. نَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَجْعَلَنَا وَأَحِبَّتَنَا عِنْدَ الْمَوْتِ نَاطِقِينَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ عَالِمِينَ بِهَا وَصَلَّىٰ اللهُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلانَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ.........................



قوله (وبالله التوفيق) هو خلق القدرة علىٰ الطاعة، فهو أخص من الإعانة التي هي خلق القدرة علىٰ الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق والإعانة أعم، وقيل: إن التوفيق خلق الطاعة وهذا أقرب لأن التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل [م|201] بالطاعة. قوله (لا رب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره. قوله (وأحبتنا) أي من يحبنا لا من نحبه كما نقل عن المصنف. والحاصل أن المراد بـ(أحبته) من يحبه فيصدق بمن يأتي بعده ويحبه، وضمير (يجعلنا) للمتكلم المعظم[1] نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا علىٰ أن الإطناب في الدعاء مطلوب. قوله (ناطقين بكلمة الشهادة) أي لأجل أن ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد في الحديث المتقدم. قوله (عالمين بها) أي بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد. قوله (عدد ما ذكره) أي الله.

وكذا قوله (وغفل عن ذكره) ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبي ﷺ. ثم إن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبي أكثر من الذاكرين له، وحينئذ فالاحتمالان متساويان.

والحاصل أن الواقع في كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة في المحلين، ويقع في بعض الصلوات بضمير الغيبة في ذكره الأول وبضمير الخطاب في ذكره الثاني وفي بعضها بضمير الخطاب في الأول والغيبة في الثاني وهي أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره والغافلين عن ذكر النبي أكثر من الذاكرين له، وفي بعض الصلوات بضمير الخطاب في الموضعين.

---

(1) ساقط في م.

وَرَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ أَجْمَعِينَ وَعَنِ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَىٰ يَومِ الدِّينِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ جَمِيعِ الْمُرْسَلِينِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. (ش) قد آن لنا أن نذكر في شرح هذه الجملة الفصول الأربعة التي كنا وعدنا بذكرها هنا وهي بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة: أما الفصل الأول من الأربعة ففي بيان حكم هذه الكلمة. فاعلم أن الناس على الضربين: مؤمن، وكافر؛ أما المؤمن بالأصالة فيجب عليه أن يذكرها مرّة في العمر ينوي في تلك المرة بذكرها الوجوب، ....

حاشية الدسوقي

والحاصل أن الصيغ أربع؛ - الغيبة فيهما، - والخطاب فيهما، - والغيبة في الأول والخطاب في الثاني، - وبالعكس، والواقع في المصنف الصيغة الأولىٰ وهي الغيبة فيهما.

قوله (ورضي الله إلخ) السلف يقولون: إن الرضا صفة لله لا يعلمها إلا هو، فيجب أن نعتقد أن له صفة يقال لها: الرضا ولا تخوض في معناها بل نفوض معناها لله، وأما الخلف فيؤولونه بالإنعام أو إرادة الإنعام، فهو صفة ذات أو صفة فعل، فعلىٰ أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر، وعلىٰ أنه صفة [أ|153] ذات فالدعاء بها[(1)] باعتبار متعلقه وهو الإنعام.

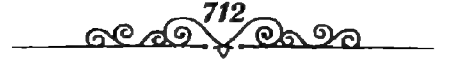
قوله (بإحسان) المراد به الإيمان أي التابعين لهم في الإيمان فتدخل العصاة، وليس المراد بالإحسان الطاعة، وإلا كان الدعاء قاصرا علىٰ الطائعين دون العصاة.

قوله (إلىٰ يوم الدين) أي طائفة بعد طائفة إلىٰ يوم الدين، أي إلىٰ قرب يوم الدين أي إلىٰ ما قبل النفخة الأولىٰ لأن المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الأولىٰ فيموتون بها، والذي يموت بالنفخة الأولىٰ الكفار. إذا علمت [م|201ب] هذا فقوله (إلىٰ يوم الدين) أي إلىٰ الزمن الذي تأتي فيه الريح القريب من يوم الدين. قوله (والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لأنه من ذوات البال، والأمر ذي البال ينبغي ابتداؤه بالحمدلة واختتامه به.

قوله (بالأصالة) أي الذي لم يسبق له كفر. قوله (الوجوب) أي أداء الواجب.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ.



وإن ترك ذلك فهو عاص وإيمانه صحيح والله أعلم، ثم ينبغي له أن يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما أشرنا إلىٰ ذلك بقولنا في أصل العقيدة (فَعَلَىٰ الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا مُسْتَحْضِرًا لِمَا احْتَوَتْ عَلَيْهِ) ويعرف معناها أولا لينتفع بذكرها دنيا وأخرىٰ. وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة، وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمنا. هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة. وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقا ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز ....

حاشية الدسوقي

قوله (وإن ترك ذلك) أي بأن لم يأت بها أصلا، أو أتىٰ بها ولم ينو أداء الواجب عليه، فهو عاص تحت المشيئة إن شاء المولىٰ عفىٰ عنه وإن شاء عاقبه. قوله (وأما الكافر إلخ) حاصل ما ذكره الشارح أن الأقوال فيه ثلاثة؛ فقيل: إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته، وقيل: إنه[1] شطر أي جزء من حقيقة الإيمان، فالإيمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين، وقيل: ليس شرطا في صحته ولا جزءا من مفهومه بل هو شرط لأجزاء الأحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا علىٰ النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون، فقول الشارح (هذا هو المشهور) غير مسلم بل هذا ضعيف.

قوله (وكان مؤمنا) أي عند الله. قوله (وقيل لا يصح الإيمان بدونها مطلقا) أي سواء كان قادرا علىٰ النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا علىٰ القول بأن النطق شطر من الإيمان لأن من قال بذلك شرط[2] القدرة، وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحته إيمانه عند الله التصديق القلبي.

---

(1) ساقط في أ.

(2) في م: يشترط.

وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقا وإن كان التارك لها اختيارا عاصيا كما في حق المؤمن بالأصالة، إذا نطق بها ولم ينو الوجوب. ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة، هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه، والأول هو المختار. وأما الفصل الثاني من الأربعة ففي بيان فضلها. فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها إلا كونها علما على الإيمان في الشرع تعصم الدماء والأموال إلا بحقها، وكون إيمان الكافر موقوفا على النطق بها، لكان كافيا للعقلاء. كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة: فمنها قول رسول الله ﷺ: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له»[1] رواه مالك في الموطأ، زاد الترمذي في روايته «له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير». وروى هو والنسائي أنه ﷺ قال: «أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله»[2] وروى النسائي أنه ﷺ قال: «قال موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: يا رب علمني ما أذكرك به و أدعوك به فقال يا موسى قل: لا إله إلا الله. قال موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: يا رب كل عبادك يقولون هذا. قال: قل لا إله إلا الله، قال: لا إله إلا أنت إنما أريد شيئا تخصني به..........................

حاشية الدسوقي

قوله (هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب، الأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال: إنه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق، وأما العاجز عنه فيكتفي منه بالتصديق القلبي اتفاقا.

قوله (علما) أي علامة [أي الكلم الخاصة به][3]. قوله (كيف وقد ورد في فضلها) أي أستبعد وأتعجب من إنكار فضلها، والحال أنه قد ورد في فضلها. قوله (الحمد لله) إنما كان هذا دعاء لأنه ثناء والمثنى متعرض لطلب الإحسان والطلب دعاء، فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة. قوله (وأدعوك به إلخ) جعل لا إله إلا الله دعاء، لأن فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه،

(1) الطبراني، الدعاء، 1/ 273.
(2) النسائي، السنن الكبرى، 9/ 306.
(3) ساقط في م.

قال: يا موسىٰ لو أن السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة ولا إله إلا الله في كفة لمالت بهن لا إله إلا الله»[1]. وقال ﷺ: «يؤتىٰ برجل إلىٰ الميزان ويؤتىٰ بتسعة وتسعين سجلا، كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه، فتوضع في كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الأنملة فيها شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، فتوضع في الكفة الأخرىٰ رجح بخطاياه وذنوبه»[2] ....

حاشية الدسوقي

والثناء [م|202أ] فيه تعرض لطلب الإحسان وهو دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد أفضل الذكر، فقولنا: أفضل الذكر لا إله إلا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق، ونظير قولنا: الحمد أفضل الدعاء وقولنا: جبريل أفضل الملائكة. والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره، والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه. قوله (وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر، [أ|153ب] والجملة حالية أي والحال أن المعمر لهن غيري وهو الملائكة وهذه الحال اللازمة ويصح نصب (عامرهن) عطفا علىٰ اسم إن وغير للاستثناء علىٰ حذف مضاف أي غير ذكري وطاعتي. قوله (برجل) أي معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل. قوله (سجلا) أي كتابا. قوله (مَدَّ البصر) -بفتح الميم وتشديد الدال- أي طويل جدا بمقدار المسافة التي يراها البصر. قوله (ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول. وقوله (بِطاقة) -بكسر الباء- نائب فاعل، والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة. قوله (فيها شهادة أن لا إله إلا الله أي التي قالها بعد الإسلام) كذا في يس، وقال شيخنا الملوي: «انظر هل هي شاملة لما يدخل بها الكافر في الإسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن، ونقل عن بعضهم أنها لا توزن لأنه لا مقابل لها إلا الكفر»[3].

قوله (فترجح بخطاياه) الباء بمعنىٰ علىٰ.

---

(1) السنن الكبرىٰ، 9/ 307.

(2) محمد بن الحسين الآجُرِّيُّ البغدادي، الشريعة، 3/ 1333.

(3) لم أقف عليه.

وروىٰ الترمذي أن النبي ﷺ قال: «التسبيح نصف الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان ولا إله إلا الله ليس لها دون الله حجاب حتىٰ تخلص إليه»[1]. وقال ﷺ: «ما قال أحد: لا إله إلا الله مخلصا من قلبه إلا فتحت له أبواب السماء حتىٰ يفضي إلىٰ العرش ما اجتنبت الكبائر»[2]. وقال لأبي طالب: «يا عم: قل لا إله إلا الله كلمة أُحاج لك بها عند الله»[3]. وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله» ....

حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ

قوله (التسبيح نصف الإيمان) أي لأن الإيمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية، والتسبيح مفيد لأحدهما. قوله (حتىٰ تخلص إليه) أي ترتفع إليه. إن قلت: إن لا إله إلا الله عرض فكيف ترتفع. قلت: لا مانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع إلىٰ محل رحمة المولىٰ وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جَلَّجَلَالُهُ لأنه تعالىٰ ليس في محل.

قوله (إلا فتحت له) أي لقوله (ذلك). قوله (حتىٰ يفضي) بالفاء أي يصل ذلك القول.

قوله (ما اجتنبت الكبائر) أي يحصل ذلك مدة اجتناب الكبائر، ومفاده أن لا إله إلا الله إنما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر، وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتي للمصنف التصريح بأن لا إله إلا الله تكفر الكبائر، وحينئذ فيقال: إن كان هذا الذي ذكره الشارح هنا[4] حديثا صحيحا كان رادا علىٰ ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر ولذا[5] قال: [م202ب] وانظر ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو عفو الله إلا أن يقال قولهم: هذا طريقة لبعضهم لا أنه متفق عليه تأمل. قوله (أُحَاجّ) بضم الهمزة وتشديد الجيم أي أشهد لك بها كما هو[6] في بعض الروايات.

---

(1) سنن الترمذي، 5/ 420.

(2) السنن الكبرىٰ، 9/ 307.

(3) المعجم الكبير، 20/ 349.

(4) ساقط في أ.

(5) في أ: هذا.

(6) ساقط في م.

فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»[1] **وقال ﷺ: «أتاني آت من ربي فأخبرني أنه من مات يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له دخل الجنة. فقال له أبو ذرّ: وإن زنى؟ وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق»**[2]**. وقال ﷺ: «من دخل القبر بلا إله إلا الله خلصه الله من النار»**[3]**. وقال ﷺ: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصا مخلصا من قلبه»**[4]**. وقال ﷺ: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»**[5] ....

حاشية الدسوقي

قوله (**عصموا**) أي حفظوا. قوله (**إلا بحقها**) أي إلا إذا فعلوا ما يستحق الأموال كإتلاف مقوم أو مثلي أو ما يستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا، قال: تكون أموالهم معصومة في الأول بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه أو مثله، ولا تكون دماؤهم معصومة في الثاني بل يقتص من الجاني. قوله (**أتاني آت**) أي ملك، وانظر هل هو جبريل أو غيره. قوله (**أنه من مات يشهد إلخ**) أي أن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين. قوله (**قال: وإن زنى وإن سرق**) أي فله الجنة فقد حذف جواب الشرط. ثم إنه يحتمل أن له الجنة [بدون سابقة عذاب، ويحتمل أن المراد له الجنة][6] إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه. قوله (**من دخل القبر بلا إله إلا الله**) أي من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا إله إلا الله خلصه الله من النار، والظاهر أنه لا يعذب أصلا، وقيل: المراد من مات مصرا عليها وإن لم تكن آخر قوله، وقيل: المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل في قبره. قوله (**أسعد الناس**) أي أولى الناس بشفاعتي.

---

(1) أحمد، مسند أحمد بن حنبل، 1/ 229.

(2) السنن الكبرى، 9/ 410.

(3) السنن الكبرى، 9/ 408.

(4) صحيح البخاري، 1/ 31.

(5) مسند أحمد بن حنبل، 1/ 509.

(6) ساقط في م.

وعن عتبان بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: غدا عليّ رسول الله ﷺ فقال: «لن يوافي عبد يوم القيامة يقول لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله إلا حرمه الله على النار»[1]**. وعنه ﷺ أنه قال: «مفتاح الجنة لا إله إلا الله»**[2]**. وروى أنس: «أن لا إله إلا الله ثمن الجنة»**[3]**. وعنه ﷺ: «من لُقِّنَ عند الموت لا إله إلا الله دخل الجنة»**[4]**. وعنه ﷺ «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله، فإنها تهدم الذنوب هدما. قالوا: يا رسول الله فإن قالها في حياته؟ قال: هي أهدم وأهدم»**[5]**.** ....

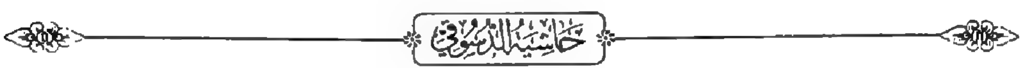
حاشية الدسوقي

قوله (وعن عِتْبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق. قوله (**غدا علي رسول الله**) أي مر علي بالغداة. قوله (**فقال لن يوافي**) بالبناء للفاعل أي لن يجيء عبد يوم القيامة متلبسا[6] بقوله لا إله إلا الله، فالباء في قوله (**بقول**) [أ|154] للملابسة. قوله (**إلا حرمه الله على النار**) هذا ظاهر في أن لا إله إلا الله تكفر الكبائر ولا مانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه. قوله (**من لقن عند الموت لا إله إلا الله**) أي فنطق بها، ففي العبارة حذف ولا بد منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لا على مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث. وحاصله أنه إذا حضرت الوفاة إنسانا فلقنه شخص لا إله إلا الله فنطق بها ذلك المحتضر فإنه يدخل الجنة، وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو في النزع: لا إله إلا الله، ولا يقول له: قل لا إله إلا الله، فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت إذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية. [م|203] قوله (**لقنوا موتاكم**) أي مرضاكم الآيلين للموت أو لقنوا من مات منكم بعد دفنه على ما تقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية. قوله (**فإنها تهدم**) -بالدال المهملة- أي تنقض وبالذال المعجمة أي تقطع.

---

(1) صحيح البخاري، 8/ 90.
(2) البيهقي، الأسماء والصفات، 1/ 274.
(3) أبو بكر بن أبي شيبة، مصنف بن أبي شيبة، 7/ 199.
(4) مسند أحمد بن حنبل، 2/ 229.
(5) أخرجه ابن ماجه بلفظ آخر: لقنوا موتاكم: لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين» قالوا: يا رسول الله كيف للأحياء؟ قال: «أجود، وأجود». سنن ابن ماجه، 1/ 465.
(6) في م: ملتبسا.

وفي مسند البزار عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله نفعته يوما من دهره أصابه قبل ذلك ما أصابه»[1]. وفي الإحياء قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لو جاء قائل لا إله إلا الله صادقا بقراب الأرض ذنوبا غفر له ذلك»[2]. ....



قوله (**وفي مسند البزار**) في بعض النسخ[3]: وفي مسند ابن سِنْجَر[4] -بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم- بدل البزار، وهذه النسخة هي الصحيحة لأن البزار لا مسند له كذا في يس عن المنجور[5]. قوله (**يوما**) في نسخة: يوما ما وهو ظرف لـ(قال)، وقوله (**نفعته**) جواب (من). والمعنىٰ من قال في أي يوم، أي في أي زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا، كذا قال بعضهم، ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال، لأنه لا داعي لتأخيره عن جملة نفعته، وقال بعضهم: إن الظرف معمول لنفعته والمعنىٰ من قال: لا إله إلا الله نفعته في يوم من دهره، والمراد بيوم النفع وقت الخلوص من المهالك، ودخول الجنة إما ابتداء أو بعد الخروج من النار، والأظهر أن الفعلين تنازعا الظرف أي من قال: في أي زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته في يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة. قوله (**أصابه قبل ذلك**) أي من الذنوب ما أصاب منها أي سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا. قوله (**بقراب الأرض**) -بضم القاف وكسرها- لغتان، والضم أشهر ومعناه ما يقارب ملأها. وقوله (**صادقا**) أي مذعنا بمعناها.

---

(1) المعجم الأوسط، 6/ 273.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 297.

(3) ساقط في م.

(4) هو محمد بن عبد الله بن سنجر الجرجاني، أبو عبد الله (ت. 258هـ) من رجال الحديث. ولد بجرجان، وأقام مدة في البصرة، ثم سكن قرية (قطابة) بمصر. له (مسند) في عشرين جزءا، و(العين) في الحديث، ستة أجزاء، الزركلي، الأعلام، 6/ 223.

(5) لم أقف عليه.

وفيه أيضا وقال ﷺ: «ليس على أهل لا إله إلا الله وحشة في قبورهم ولا في نشورهم كأني أنظر إليهم عند الصيحة ينفضون رؤوسهم من التراب، ويقولون: الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور»[1]. وفيه قال أيضا لأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يا أبا هريرة إن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة إلا شهادة أن لا إله إلا الله فإنها لا توضع في ميزان لأنها لو وضعت في ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن كانت لا إله إلا الله أرجح من ذلك»[2]. وفيه وقال: «من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة»[3]. وقال: «لتدخلن الجنة كلكم إلا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله. قيل: يا رسول الله من الذي تأبى؟ قال: من لم يقل لا إله إلا الله، فأكثروا من قول لا إله إلا الله ....

حاشية الدسوقي

قوله (وحشة في قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهي شدة الخوف والمشقة، وهذا لا ينافي أن المؤمن العاصي يعذب في قبره كما مر. قوله (كأني أنظر إليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم[4] فهو من جملة كلام النبي ﷺ وكأن للتحقيق أي لأني أنظر إليهم تحقيقا، وهذا دليل لكونهم لا وحشة عليهم أي إذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم، والمراد بالصيحة النفخة الثانية. قوله (فإنها لا توضع في ميزان) فيه أنه قد تقدم في حديث البطاقة أنها توضع فيها، وأجاب بعضهم بأن ما تقدم في رجل معين وما هنا في غيره أو أن ما هنا محمول على الواجبة كالتي يدخل بها في[5] الإيمان وما مر في المندوبة، أو يجاب أيضا بأن ما تقدم من وضعها في الكفة كناية عن كثرة الثواب جدا، أو أنها [م203ب] لا توضع في ميزان تكون فيه مرجوحة أو مساوية، فلا ينافي ما مر من أنها توضع في كفة الميزان فترجح، وإذا جسمت الأعمال في الآخرة هل تبقى على تجسيمها أو لا نقل عن بعضهم أنها تبقى في أفنية [154ب] منازلهم ليسروا بها إذا رأوها»[6] انتهى ملوي. قوله (صادقا) أي حالة كونه مصدقا بمعناها ومذعنا به.

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) في م: السابق.
(5) ساقط في م.
(6) لم أقف عليه.

قبل أن يحال بينكم وبينها، فإنها كلمة التوحيد وهي كلمة الإخلاص وهي كلمة التقوىٰ وهي الكلمة الطيبة وهي دعوة الحق وهي العروة الوثقىٰ وهي ثمن الجنة». وفيه وقال تعالىٰ: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[1]، فقيل: الإحسان في الدنيا قول لا إله إلا الله وفي الآخرة الجنة لمن قالها. وكذا قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[2] وفيه. ويروىٰ «أن العبد إذا قال لا إله إلا الله أتت علىٰ صحيفته فلا تمر علىٰ خطيئة إلا محتها حتىٰ تجد حسنة مثلها فتجلس إلىٰ جنبها»[3]. وفي كتاب عبد الغفور: عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ «إن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عمودا من نور بين يدىٰ العرش فإذا قال العبد لا إله إلا الله اهتز ذلك العمود، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**قبل أن يحال بينكم وبينها**) أي بالموت. قوله (**وهي دعوة الحق**) أي دعوة المولىٰ الحق لأن المولىٰ دعا إليها عباده وطلبها منهم. قوله (**وهي العروة الوثقىٰ**) أي التي يستوثق بها في الخلاص من النار لأن الشخص إذا تمسك بها خلص من النار، والعروة في الأصل الخشبة التي توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة المشرفة بجامع الاستعانة علىٰ المقصود في كل. قوله (**وهي ثمن الجنة**) أي فالشخص قد اشترىٰ الجنة بها، فالجنة كالمثمن ولا إله إلا الله كالثمن. قوله (**للذين أحسنوا**) أي في الدنيا بقولهم لا إله إلا الله.

وقوله (**الحسنىٰ**) أي وهي[4] الجنة. وقوله (**وزيادة**) أي ولهم الزيادة علىٰ الحسنىٰ وهي رؤية المولىٰ جَلَّ جَلَالُهُ. قوله (**أتت علىٰ صحيفته**) هذا يقتضي اتحادها وهو أحد أقوال، وقيل: إن السيئات تكتب في صحيفة علىٰ حدتها، والحسنات تكتب في صحيفة علىٰ حدتها.

قوله (**وفي كتاب عبد الغفور**) إما مستأنف أو عطف علىٰ قوله (**وفي الإحياء**) وليس معطوفا علىٰ المنقول عن الإحياء لأن عبد الغفور[5] متأخر عن صاحب الإحياء قاله يس.

قوله (**اهتز ذلك العمود**) أي فرحا وطربا.

---

(1) الرحمن: 60.

(2) يونس: 26.

(3) إحياء علوم الدين، 1/ 297.

(4) ساقط في أ.

(5) لم أقف عليه.

فيقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ له: اسكن، فيقول: كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها، فيقول: قد غفرت له فيسكن عند ذلك»[1]. وفيه عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله أوصني. فقال: «أوصيك بتقوىٰ الله فإذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها، قلت: يا رسول الله أمن الحسنات لا إله إلا الله ؟ قال: هي من أفضل الحسنات»[2]. وفيه عن كعب «أوحىٰ الله إلىٰ موسىٰ في التوراة لو لا من يقول لا إله إلا الله لسلطت جهنم علىٰ أهل الدنيا»[3]. وفيه: وقال رسول الله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في ذلك اليوم»[4]. وفيه: وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري[5] قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع ما فيها يقولون لا إله إلا الله، فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها في الدنيا. وفيه: وحدَّث أيضا قال: «يهتز العرش لثلاث: لقول المؤمن لا إله إلا الله، ولكلمة الكافر إذا قالها، وللغريب إذا مات في أرض غربة». ....

حاشية الدسوقي

قوله (لسلطت جهنم إلخ) أي فلا إله إلا الله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم.

قوله (أصابه في ذلك اليوم) أي ومثل اليوم الليلة، فإذا قال: لا إله إلا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في تلك الليلة. قوله (نغفُل) بضم الفاء.

قوله (وحدث أيضا) يعني ابن أبي الفضل الجوهري[6]. قوله (يهتز العرش لثلاث إلخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا إله إلا الله فلفرحه وسروره بذلك، وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه،

---

(1) مسند البزار، 14/ 361.

(2) مسند أحمد، 35/ 385.

(3) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 2/ 343.

(4) ابن السُّنِّي، عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عَزَّوَجَلَّ ومعاشرته مع العباد، 1/ 30.

(5) هو غير الجوهري صاحب الصحاح، انتهىٰ المقري. الجمل، ق،67.

(6) هو إبراهيم بن سعيد الجوهري، أبو إسحاق (ت. 247هـ/ 861م): من أعلام رجال الحديث. من أهل بغداد. أصله من طبرستان. روىٰ عنه أصحاب الكتب الستة، عدا البخاري. له: المسند في الحديث. الزركلي، الأعلام، 1/ 40.

وعن بعض الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: «من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم... غفر له أربعة آلاف ذنب من كبائر، قيل: فإن لم يكن له هذه الذنوب؟ قال: غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه»[1]، وذكر عياض في المدارك عن يونس بن عبد الأعلىٰ أنه أصابه شيء فرأىٰ في منامه قائلا يقول له اسم الله الأكبر لا إله إلا الله، فقالها ومسح علىٰ ما وجده من الأذىٰ فأصبح معافىٰ[2]. وذكر ابن الفاكهاني: أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفي الفقر. وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه، ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر في كل حال حتىٰ إن منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهارا، ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة، وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة ....

حاشية الدسوقي

وأما اهتزازه لكلمة الكافر إذا قالها فلفرحه وسروره لأن المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة، وأضيفت للكافر لأنه يدخل بها الإسلام كذا قيل، وقيل: المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أي الكلمة المكفرة له[3] كقوله: العزير ابن الله أو المسيح إله أو ابن الله أو محمد ليس برسول، وعلىٰ هذا فاهتزاز [م|204أ] العرش لكلمة الكافر للغضب. قوله **(ومدها بالتعظيم)** أي ومدها مدا ملتبسا بقصد تعظيم المولىٰ، والمراد أنه أتىٰ بالمد في مواضع المد بأن مد الألف من لا ومد الله. قوله **(أربعة آلاف ذنب من الكبائر)** قد مر ما اجتنبت الكبائر، وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتىٰ تفضي إلىٰ العرش وما هنا ليس فيه تعرض[4] للفتح المذكور انتهىٰ ملوي[5]. قوله **(اسم الله الأكبر)** أي الأعظم من غيره من الأسماء لأنه دال علىٰ اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان. قوله **(ولهذا)** أي ولأجل هذه الأحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها للفقر. قوله **(ملازمة هذا الذكر)** أي لا إله إلا الله.

قوله **(وأهل التسبب)** أي المشتغلون بالتجارة. قوله **(والمشتغلون بالخدمة)** أي كالعملة.

---

(1) كذا في تنبيه الغافلين للسمرقندي، 417.

(2) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 4/ 176.

(3) ساقط في م. (4) في م: تعريض. (5) لم أقف عليه.

والصنائع اثني عشر ألف مرة. وروي: أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار. وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي في كتابه (الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالىٰ وتلاوة كتابه العزيز) عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال: سمعت في بعض الآثار أن من قال: لا إله إلا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار. فعملت علىٰ ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسي وعملت منها لأهلي، وكان إذ ذاك يبيت معنا شاب كان يقال: إنه يكاشف في بعض الأوقات الجنة والنار، وكان في نفسي منه شيء فاتفق أن استدعانا بعض الإخوان إلىٰ منزله فبينما نحن نتناول الطعام والشاب معنا إذ صاح صيحة منكرة واجتمع في نفسه وهو يقول: يا عم هذه أمي في النار وهو يصيح بصياح عظيم ....

حاشية الدسوقي

وقوله (والصنائع) أي الخياطين والحياكين. وقوله (وأهل التسبب) مبتدأ. وقوله (اثني عشر) أي يذكرونه اثني عشر والجملة خبر. قوله (كانت له فداء من النار) أي وقد جرىٰ عمل الناس الآن علىٰ ذلك فينبغي للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه فقوله (وروي أن من قالها أي لنفسه أو لغيره). قوله (عن الشيخ أبي زيد القرطبي) أي المالكي. قوله (أنه قال) أي القرطبي، [155|أ] فالواقعة الآتية للقرطبي لا للسنوسي كما قد يتوهم. قوله (وعملت منها) أي من ذكرها لأهلي أي أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا.

قوله (يكاشف) بالبناء للمفعول أي يزال له الحجاب ويطلعه الله علىٰ الأمور الغيبة كالعرش واللوح والجنة، ولذا قال بعض أهل الله: «أطلعني الله علىٰ ما في الجنة فأعرف ما فيها قصرا قصرا وأطلعني الله علىٰ ما في النار فأعرف ما فيها حانوتا حانوتا أي دكانا»[1].

قوله (وكان في قلبي إلخ) أي كنت لا أصدقه في دعواه المكاشفة، وهذا من كلام القرطبي. قوله (منكرة) أي مزعجة. قوله (واجتمع في نفسه) أي انضم في نفسه وانكمش. قوله (هذه أمي في النار) أي هذه روح أمي في النار لأن الجسم لا يدخل النار إلا يوم القيامة، فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقىٰ الجسم في القبر وهي تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك.

---

(1) انظر: عبد الله بن أسعد اليافعي، نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، 76.

لا يشك من سمعه أنه عن أمر، فلما رأيت ما به قلت في نفسي: اليوم أجرب صدقه، فألهمني الله تعالىٰ السبعين ألفا ولم يطلع علىٰ ذلك أحد إلا الله تعالىٰ فقلت في نفس: الأثر حق والذين رووه لنا صادقون. اللهم إن السبعين ألفا فداء هذه المرأة أم هذا الشاب من النار فما استتممت الخاطر في نفسي إلا أن قال: يا عم ها هي أخرجت الحمد لله فحصلت لي فائدتان: إيماني بصدق الأثر وسلامتي من الشاب وعلمي بصدقه انتهىٰ. وإلىٰ التحريض علىٰ التكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولي في أصل العقيدة (فَعَلَىٰ الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا)، ولما كان تحقيق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا علىٰ فهم معناها أولا، ....

حاشية الدسوقي

قوله (السبعين ألفا) أي التي ادخرها لنفسه لأنه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره. قوله (إيماني بصدق الأثر) هذا يقتضي أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل فينافي قوله سابقا (الأثر حق[1] [م|204ب] والذين قرروه لنا صادقون) فإن هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل، والجواب أن المراد بالإيمان الاطمئنان فكأنه قال: فحصلت لي فائدتان الاطمئنان بصدق الأثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث علىٰ حد ولكن ليطمئن قلبي. قوله (وسلامتي من الشاب) أي من الاعتراض عليه.

قوله (وعلمي بصدقه) هو مع ما قبله فائدة ثانية والفائدة الأولىٰ الإيمان بصدق الحديث.

واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة علىٰ ذكره.

قوله (علىٰ فهم معناها أولا) أي قبل الذكر فإذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا، والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم ما يدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها.

---

(1) ساقط في م.

ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الإجمال ثانيا، قيدت في أصل العقيدة ذكرها بقولي (مُسْتَحْضِرًا لِمَا احْتَوَتْ عَلَيْهِ) بعد أن شرحت لك معناها في أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم إليه المولى الكريم جَلَّ جَلَالُهُ فاسرح يا من منَّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة إن شاء الله تعالى في رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت، فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقرّ بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع أفضاله عليك بما يتحسر عليه في الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت. نسأله سبحانه أن يجعلنا وإياك في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ. الفصل الثالث من الفصول الأربعة في بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل. فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب

قوله (**ثم استحضاره**) أي معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لا أن الإثابة متوقفة عليه كالذي قبله. قوله (**ولو بطريق الإجمال**) بأن يلاحظ عند الذكر لا معبود بحق إلا الله أو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله الذي هو المعنى الالتزامي ولم يلاحظ اندراج العقائد في ذلك. قوله (**من سمَح**) -بفتح الميم- أي من جاد به وأشار به إلى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله. قوله (**بحفظ هذه العقيدة**) يعني المتن. قوله (**في رياض الجنة**) أي في بساتين الجنة في أي مكان شئت وعلى أي حالة شئت، ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض، أو أن فيه حذفا أي سبب رياض وهو العقائد، وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح في العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها، وحينئذ فالمعنى اذكر لا إله إلا الله التي هي سبب بساتين الجنة أو شبيهة بها في أي وقت وفي أي مكان شئت. قوله (**على كل حال**) متعلق بقوله (**يحصل له الثواب**). وقوله (**بقصد**) متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أي سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها، واحترز بقوله (**بقصد القربة**) عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فإنه لا ثواب له، فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال:

لكن الأكمل الذي ترد به على القلب المواهب الإلهية والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التي يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ما عظم الله تعالى، وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا عَزَّوَجَلَّ. وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الأذكار وأشرفها عند الله تعالى، فينبغي للمؤمن أن يعتني بشأنها فيه فيتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحرّ الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع، ويقصد الأزمنة المشرفة كما بعد الفجر إلى طلوع الشمس، وبعد العصر إلى غروبها أو ما يتمكن منه من بعض ذلك، وبين العشائين، والسحر..............................

حاشية الدسوقي

- تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له، - وتارة يذكر بقصد القربة، وهذا إما أن يذكر على الوجه الأكمل، - أو على الوجه الذي [أ|155ب] ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب.

قوله (**لكن الأكمل إلخ**) لكن حرف استدراك والأكمل مبتدأ. وقوله (**أن يعظم الذاكر**) خبره. قوله [م|205أ] (**المواهب الإلهية**) فاعل (ترد)، أي لكن الأكمل الذي ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه. قوله (**والفتوحات الربانية**) أي وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه، وهذا أيضا مرادف لما قبله. [قوله (**وأمطار الرحمة الغيبية**) أي وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله][1]، فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والأمطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الأنوار والمعارف التي تحصل في قلب الذاكر.

قوله (**أن يعظم الذاكر ما عظم الله**) أي وهو لا إله إلا الله وتعظيمها وإحسان الأدب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس في مكان طاهر كما بينه الشارح. قوله (**وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا**) مرادف لما قبله لأن المراد بما شرفه الله هو لا إله إلا الله. قوله (**فيتوضأ لها**) أي لأجل الذكر بها. قوله (**من بعض ذلك**) أي من بعض ما بين طلوع الفجر [إلى طلوع الشمس][2] وبعض ما بعد العصر للغروب. قوله (**والسحر**) أي آخر الليل.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في م.

ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أولا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصىٰ لينهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع إثر ذلك صلاة علىٰ النبي ﷺ ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه ويتهيأ لحمل ما يرد عليه بعد ذلك من سرّ التهليل، وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وطلب رضاه. والذي يعينه علىٰ إحضار قلبه وقصد القربة في هذه الأذكار أن يذكر علىٰ قلبه أمر مولانا عَزَّوَجَلَّ بكل واحد منها ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه، ....

حاشية الدسوقي

قوله (**ثم يستقبل القبلة**) أي لأن استقبالها سبب لتيسير العبادة. قوله (**ولو مائة مرة**) أي فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب، وهذا مع اتساع الوقت فإن كان ضيقا أتىٰ بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات. قوله (**من أدران المعاصي**) أي من المعاصي الشبيهة بالأدران أي الأوساخ، أو أن إضافة أدران للمعاصي من الإضافة البيانية. قوله (**من أنوار بقية أوراده**) أي من الأنوار الحاصلة من بقية أوراده [أي عقب ذلك][1] وهي الصلاة علىٰ النبي ﷺ ولا إله إلا الله كما يأتي له. قوله (**إثر ذلك**) أي عقب ذلك الاستغفار. قوله (**ولو خمسمائة مرة**) أي فأقل الورد من الصلاة علىٰ النبي ﷺ خمس مائة مرة، وقيل: أقله ثلاث مائة مرة. قوله (**وليقصد بذلك**) أي الذكر كله من الاستغفار والصلاة علىٰ النبي ﷺ والتهليل. قوله (**امتثال أمر الله**) أي ولا يقصد أنه يكون وليا لأنه لا ينبغي ذلك بل قال بعضهم: من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيثية لأن عبدة الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرب إلىٰ الله وطلب رضاه، وهذا الشخص إنما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه. قوله (**أن يذكر علىٰ قلبه**) أي أن يجري علىٰ قلبه. قوله (**بكل واحد منها**) أي من الأذكار الثلاثة؛ الاستغفار، والصلاة علىٰ النبي، والتهليل. قوله (**هيبة الأمر**) أي الهيبة المقارنة للأمر [م|205ب] فالأمر -بسكون الميم- مصدرا ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أي هيبة الأمر وهو المولىٰ عَزَّوَجَلَّ. قوله (**بمعرفة إلخ**) أي بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالأذكار المتقدمة.

---

(1) ساقط في أ و م.



وكيفية ذكر ذلك على القلب: أن يتعوذ أولا بالله عَزَّجَلَّ من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ۝٩٨﴾[1]، ثم ليتل إثر التعوذ قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٢٠﴾[2]، فإذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جَلَّجَلَالُهُ وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير الحقير الاستغفار واللجأ إلى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار، فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم واحتقر نفسه إذ لم يرها أهلا لخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها إليه وهو الغني بالإطلاق ذو الفضل العظيم. فعند ذلك يبادر بلسانه وهو يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا: لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك، وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله في طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك. اللهم إني أستغفرك يا مولاي وأتوب إليك من جميع الصغائر والكبائر ....

حاشية الدسوقي

قوله (وكيفية ذكر ذلك إلخ) أي وكيفية تذكره في قلبه أمر مولانا بهذه الأذكار.

قوله (فإذا قرأت القرآن) أي كلا أو بعضا وهو هنا يتلوا: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ﴾[3] إلخ السورة فهو تال للقرآن. قوله (استشعر القلب على ذلك) أي من ذلك أو عند ذلك. قوله (وطلبه بفضله) أي واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لأن ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لأجل ترتب الجزاء، وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لا إنه واجب عليه. قوله (فذاب) عطف على استشعر.

قوله (واحتقر) عطف على ذاب. قوله (وافتقار جميعها) مفعول معه أي مع افتقار جميعها إليه. قوله (فعند ذلك) أي فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه.

قوله (يرعد) بفتح العين. قوله (من شدة الهيبة والخجل) أي من شدة هيبته من الله وخجله أي حيائه منه. قوله (قائلا) أي بعد قراءته الآية [أ/156] المتقدمة التي استشعر منها خطاب المولى.

---

(1) النحل: 98. (2) المزمل: 20. (3) البقرة: 110.

وهواتف الخواطر أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار، وليختر منها مايراه قوي التأثير في باطنه. ثم يتمادىٰ حتىٰ يتمّ ورده من الاستغفار فإذا أتمه حمد الله تعالىٰ ثلاثا أو سبعا أو نحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التي وفقه المولىٰ الكريم لبدئها وتمامها حتىٰ غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول في هيئة ذلك: الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والإسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالىٰ أفضل الصلاة وأزكىٰ السلام: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ لَقَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّۖ﴾[1]، ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ علىٰ ما سبق وليتل إثره علىٰ قلبه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[2]، فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد ﷺ عند الله تعالىٰ وأنه حاز عنده منزلة......

حاشية الدسوقي

قوله (وهواتف الخواطر) الإضافة بيانية أي ومن الهواتف التي تهتف في النفس وتخطر فيها. قوله (وليختر منها) أي من عبارات الاستغفار. قوله (ثم يتمادىٰ) أي علىٰ الاستغفار. قوله (حتىٰ يتم ورده من الاستغفار) أي سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر. قوله (أدرانه) أي أوساخه الحاصلة من تعاطي المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الأوساخ. قوله (دخان الذنب ورانه) عطف الران علىٰ الدخان مرادف والمراد بهما الأدران، أي الأوساخ التي تحدث من ارتكاب المعاصي. قوله (يقول في هيئة ذلك) مرتبط بقوله (حمد الله تعالىٰ ثلاثا أو سبعا) أي يقول في كيفية ذلك الحمد لله إلخ. قوله (ثم ليشرع إثر ذلك) أي إثر الحمد. وقوله (في التعوذ أيضا) أي بأن يقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

قوله (وليتل إثره علىٰ قلبه) أي ويجري علىٰ قلبه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[3] الآية بعد أن يتعوذ بلسانه. قوله (فعند ذلك) أي فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبي ﷺ [م|206أ] عند الله لكونه تعالىٰ وملائكته يصلون عليه.

---

(1) الأعراف: 43. (2) الأحزاب: 56. (3) الأحزاب: 56.

لا يمكن أن تلحق، إذ مولانا عَزَّوَجَلَّ على ما هو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلي بنفسه على سيدنا محمد ﷺ وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ما هم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون إلى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد ﷺ، فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير إذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم، وما احتوى عليه من الأمر العظيم في روضة التقرب إلى حبيبه وأفضل خلقه عنده، عليه من مولانا جَلَّوَعَلَا أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جَلَّوَعَلَا عليه إذ فتح له الباب إلى التواصل منه إلى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد ﷺ، فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل:..........................

حاشية الدسوقي

قوله (**لا يمكن أن تلحق**) بالبناء المفعول أي لا يمكن أن تدرك لأحد.

قوله (**يصلي بنفسه على سيدنا محمد**) أي وصلاة الله تشريفه وتكريمه، وأما صلاة الإنس والجن والملائكة فدعاؤهم أي طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه.

قوله (**على ما هم عليه من الكثرة والشرف**) إنما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم إذا كانوا كثيرين لا يحتاجون للنبي ﷺ لأن شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء. قوله (**فيفرح عند ذلك**) أي فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد ﷺ يفرح ذلك الشخص إذا تفضل إلخ.

قوله (**بهذا الخطاب**) وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ۝٥٦﴾[1]. قوله (**فحينئذ**) أي فحين إذ حصل له الفرح بإدخال المولى له بهذا الخطاب في روضات النفوس إلى حبيبه. قوله (**وهو يبتهج**) أي ينسر فرحا. قوله (**فقال**) أي فيقول فهو عطف على يبادر أي أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجري ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ۝٥٦﴾[2] على قلبه ويستحضر منها عظيم[3] مرتبة النبي عند الله.

(1) الأحزاب: 56. (2) الأحزاب: 56. (3) في م: أعظم.

لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك متواسل إليك بأفضل أحبابك ﷺ يقول بتوفيقك ممتثلا لأمرك ومستعينا بك في جميع أموره: اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ودليلك صلاة أرقى بها مراقي الإخلاص وأنال بها غاية الاختصاص وسلم تسليما عدد ما أحاط به علمك وأحصاه كتابك أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله. ثم يتمادى على ذلك مستحضرا الصورته ﷺ التي ليس ثمّ في المخلوقات مثلها في الجمال مستشعرا عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال ذاكرا عظيم....

حاشية الدسوقي

قوله (**لبيك**) أي أجبتك إجابة بعد إجابة. قوله (**وسعديك**) أي أسعدتنا إسعادا بعد إسعاد أي إن إسعادك يا الله لنا ليس واحدا بل هو متعدد. قوله (**في يديك**) أي بقدرتك.

قوله (**لمنيع جنابك**) أي لجنابك المنيع والجناب في الأصل فناء الدار أي ساحتها، ويطلق أيضا على الجانب، فشبه المولى بملك عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا في النفس، وإثبات الجناب تخييل، والمنيع مبالغة في المنع أي إنه شديد المنع من كل سوء، ويحتمل أن يراد بالجناب المقام والشأن أي شأنك منيع أي شديد المنع، وشديد دفع ضرر من انتمى إليه. قوله (**عدد ما أحاط به علمك إلخ**) اعلم أن المصلي إذا قال: اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل.

ثم إن التحقيق أن النبي ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك وإنما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه [أ|156ب] وكذلك الشيخ إذا علّم إنسانا حكما فصار يعمل به [م|206ب] ويعلمه للناس فإنه يزداد نفعه بتكرر(1) العمل به.

قوله (**ثم يتمادى على ذلك**) أي على ما ذكر من الصلاة.

(1) في م: بـ.

فإذا فرغ من ورده بالصلاة عليه ﷺ حمد الله تعالىٰ أيضا علىٰ التوفيق لبدء ذلك وتمامه ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمىٰ خشية السلب عليها وأقل ذلك ثلاث أو سبع. ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ قاصدا التلاوة ثم ليتل إثره قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله: لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير الحقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل يقوله مخلصا من قلبه ذاكرا لربه لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ إلىٰ آخر دور سبحته من التهليل. وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها وإن اجتزأ بالمرة الأولىٰ فلا بأس، وليحافظ الذاكر علىٰ إحضار قلبه لمعنىٰ التهليل ليفوز بثمراته ويستضيء قلبه بعظيم أنواره وتحصل له الحرية العظمىٰ من رقه لشيء من الكائنات ....

حاشية الدسوقي

قوله (اهتباله) بتقديم الهاء من الاهتبال بالشيء وهو الاعتناء به، وفي بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذي هو التضرع. قوله (ليتربىٰ) أي ليتزايد وهو علة لقوله (**مستحضرا لصورته**). قوله (ولُبه) -بضم[2] اللام وتشديد الباء- أي قلبه. قوله (**فإذا فرغ من ورده بالصلاة**) أي المصور بالصلاة. قوله (لبدء ذلك) أي الورد. قوله (**هذه النعمة العظمىٰ**) أي وهو استعمال ذلك الورد. والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغي له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال. قوله ([فاعلم أنه][3] **لا إله إلا الله**) هذا مقول القول. قوله (سُبحته) بضم السين وفتحها. قوله (**ويستضيء إلخ**) بيان لثمراته. قوله (**ولولوج**) أي دخول. قوله (**وتحصل له الحرية العظمىٰ من رقه لشيء من الكائنات**) يعني أن الشخص إذا التفت إلىٰ[4] عبد من العبيد صار رقا لذلك العبد الملتفت إليه، فإذا استحضر في قلبه معنىٰ التهليل وأنه تعالىٰ هو الغني عن كل ما سواه وأن كل ما سواه مفتقر إليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالىٰ فلا يصير رقا لأحد من المخلوقات.

---

(1) محمد: 19. (2) في م: بفتح. (3) ساقط في أ. (4) في م: لـ.

ويتحلى بالرتبة العليا والشرف الأبهى باستناده علما وحالا ظاهرا وباطنا إلى مولاه المنفرد بالملك والتدبير الذي لا نافع ولا ضر سواه على العموم تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نعم المولى ونعم النصير. لهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية ويتخلى الذاكر أولا من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التي استبعدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله: لا إله إلا اللّه، أي ليس ثم سوى مولانا عَزَّوَجَلَّ من جميع الكائنات على العموم من هو غني في نفسه أو يفتقر إليه في أثر ما حتى يستحق أن يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه في أثر ما. بل جميعه عاجزا أتمّ العجز عن إيصال أمر ما إلى نفسه أو إلى غيره. فوجب طرد جميعها من القلب إذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال والنيران والسلاح والأسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح واللذات....

حاشية الدسوقي

قوله (**باستناده إلى مولاه علما وحالا**) أي بسبب استناده إلى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر[1]. قوله (**ظاهرا وباطنا**) أي في الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش. فقوله (ظاهرا) تفسير لقوله (حالا)، وقوله (باطنا) تفسير لقوله (**علما**) وكأنه قال: بسبب استناده لمولاه في الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفي الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل. قوله (**نعم المولى**) أي هو فالمخصوص بالمدح محذوف. قوله (**ولهذا**) أي ولأجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا استناده إلى الله ويتخلص من الرق لشيء من الكائنات، أي لكون الذاكر ينبغي له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية. قوله (**ويطرد إلخ**) أي بأن يطرد إلخ فهو تفسير لما قبله. قوله (**استعبدته**) أي صيرته عبدا. قوله (**بقوله لا إله إلا الله**) متعلق بيتخلى، وفي نسخة بقوله (لا إله) بدون (إلا الله). وهي المناسبة لأن المعنى المتقدم إنما أخذ من النفي. قوله (**من المصالح إلخ**) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور. وقوله (**المصالح واللذات**) راجع إلى الطعام، وما بعده إلى النيران والمفاسد إلخ راجع إلى النيران [م/207أ] وما بعدها.

---

(1) في م: الذاكر.

ومن المفاسد والآلام، فليس منها أصلا ولا يعول عليها في شيء من ذلك ولا غيره فالالتفات إلىٰ شيء منها عمىً وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفه قوي وخصلة ذميمة وقذر شديد النتن تجب المبالغة في غسله من البال ليتهيأ القلب للتجلي بالنور الزكي اللامع من معرفة العلىٰ ذي الجلال. فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي القوي العام وصلىٰ علىٰ الكونين صلاته علىٰ الميت المعدوم أربعا وختم بالسلام حلاه حينئذ بزينة الدخول في حضرة الملك العلام فقال قول المضطر الأواه اليائس يأسا قطعيا دائما من كل ما سوىٰ مولاه إثر نفي لا إله إلا الله، ....

حاشية الدسوقي

قوله (والنيران) أي الدنيوية فلا تكرار به مع قوله (والجنة والنار)

[وقوله (والمفاسد إلخ) راجع للنيران وما بعدها][1]. قوله (واللذات) هي أخص من المصالح كما أن الآلام أخص من المفاسد. قوله (تجب المبالغة في غسله من البال) أي من القلب. قوله (ليتهيأ القلب للتحلي) هو بالحاء المهملة وفي نسخة بالجيم أي للظهور. قوله (بذلك النفي القوي العام) أي وهو لا إله الله[2]. قوله (وصلىٰ علىٰ الكونين صلاته [علىٰ الميت][3] المعدوم) وهذا كناية عن إعراضه عن كل شيء حتىٰ عن جسده وروحه الإعراض التام وصار المنظور له هو الله، فالمراد بالكونين جسده وروحه، وقيل: إن المراد بهما الدنيا والآخرة، والأول أحسن ويدل له قول بعض الأولياء: «ما في الجبة إلا الله»[4] حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت إلا لله فقط. قوله (حلاه) أي حلىٰ ذلك الذاكر مولاه. قوله (بزينة الدخول) الإضافة بيانية. قوله (الأواه) أي كثير التأوه أي التوجع من خوفه من مولاه.

قوله (العلام) أي كثير العلم أي الكثير متعلقات علمه وإلا فعلمه واحد.

قوله (أثر نفي لا إله) معمول لقوله [157|أ] (فقال)، وقوله (إلا الله) مقول القول.

---

(1) ساقط في أ. (2) ساقط في أ. (3) ساقط في أ.

(4) هذه شطحة منسوبة إلىٰ البسطامي أيضا لكن الغزالي ينسبها إلىٰ الحلاج، ويجد أنها من فرط الحب والسكر الوجد والخروج عن سلطان العقل. الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.، 15، 57.

ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاء بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون إلا بالإدمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها بإثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ ليحفظ نور توحيده بإدخاله في منيع حرز الشريعة، فلهذا يقول الذاكر إثر لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ. وهكذا ينبغي في كل ذكر من أذكار الله تعالى أن لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد ﷺ إما بأن يصلي عليه إثره أو يقرّ برسالته مع الصلاة عليه ﷺ أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه، والتمسك بأذياله إذ هو ﷺ باب الله الأعظم الذي لا ينال كل خير دنيا وأخرى إلا بالتعلق به ....

حاشية الدسوقي

قوله (بنور الحقيقة) هي الالتفات لما في نفس الأمر وقطع النظر عن كل شيء حتى عن جسمه وروحه، أي ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور. قوله (برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة، والإضافة بيانية أي وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هي الشريعة لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة، أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الرسوم تخييل. قوله (وذلك) أي القيام برسوم الشريعة. قوله (أن يشفعها) أي يصيرها شفعا أي زوجا. قوله (نور توحيده) من إضافة المشبه به للمشبه. قوله (في منيع حرز الشريعة) أي الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع، والإضافة بيانية أي منيع حرز هو الشريعة.

قوله (فلهذا) أي فلأجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد بإثبات الرسالة لسيدنا محمد. قوله (محمد رسول الله) مقول القول. قوله (بأن يصلي عليه إثره) أي إثر الذكر بأن يقول: لا إله إلا الله [محمد رسول الله ﷺ][1]. قوله (أو يقر برسالته) أي بأن يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ. قوله (إذ [م|207ب] هو باب الله الأعظم) فيه إشارة إلى أن لله أبوابا كالأنبياء والأولياء والنبي ﷺ أعظم الأبواب.

---

(1) في م: اللهم صل على محمد.



فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ لم ينل مقصده وكان مرميا في سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد ﷺ هو دليل الخلق إلىٰ الله تعالىٰ. فكيف يصل إلىٰ الله تعالىٰ من غفل عن ذكر دليله؟ وقد قال بعض من طبع الله تعالىٰ علىٰ قلبه ممن يتعاطىٰ التصوف - وليس هو من أهله - مقالة قريبة من الكفر - أو هي الكفر بعينه - أن الإكثار من ذكر النبي ﷺ حجاب عن الله تعالىٰ! وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال: إذا أفردت التهليل عن إثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع في تأثير معنىٰ التوحيد واحتج لضلاله وتسويل شيطانه بأن قال: للتهليل معنىٰ ولإثبات الرسالة معنىٰ. ....

قوله (وكان مرميا) أي مطروحا. قوله (في سجن القطيعة) أي في القطيعة الشبيهة بالسجن أو إضافة (سجن للقطيعة) إضافة بيانية. قوله (أو هي الكفر بعينه) أو للشك أو للإضراب، وعليه فقوله (من طبع الله علىٰ قلبه) أي جعل علىٰ قلبه اسودادا. قوله (وتسويل) أي وسوسة شيطانية. قوله (قال بعض الأئمة) أي في الرد عليه وكلام هذا البعض يدل علىٰ أن هذه الكلمة مكفرة[1]. قوله (وقد سلك بعض الضالين) قال المقري[2]: «إن نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهي أصوب»[3] انتهىٰ ملوي.

(1) في م: منفردة.

(2) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، أبو العباس المقري التلمساني (986- 1041هـ/ 1578-1631م): المؤرخ الأديب الحافظ. ولد ونشأ في تلمسان بالمغرب وانتقل إلىٰ فاس، فكان خطيبها والقاضي بها. ومنها الىٰ القاهرة (1027) وتنقل في الديار المصرية والشامية والحجازية، وتوفي بمصر ودفن في مقبرة المجاورين. وقيل: توفي بالشام مسموما، عقب عودته من إسطنبول، والمقري نسبة الىٰ مَقَّرَة من قرىٰ تلمسان. له نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب في تاريخ الأندلس السياسي والأدبي، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، روضة الأنس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من علماء مراكش وفاس، حسن الثنا في العفو عمن جنىٰ، عرف النشق في أخبار دمشق، إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، زهر الكمامة في العمامة، فتح المتعال في وصف النعال. الزركلي، الأعلام، 1/ 235-237.

(3) لم أقف عليه.

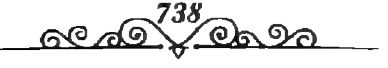
وإذا اختلفت المعاني على الباطن ضعف التأثير وبعدت الثمرة. قال: وإنما يحتاج إلى وصل الذاكرين عند الدخول في الإسلام. قال بعض الأئمة الراسخين رضي الله عنهم وهذه المقالة - والعياذ بالله تعالى من الفتن - التي لا مورد لها غير النار، ولا عقبى لها سوى دار البوار، وما ذاك إلا مكر واستدراج إلى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها ولو علم هذا الضال ما تحت قوله محمد رسول الله ﷺ من الأسرار التوحيدية والحكم التهليلية لانشقع عنه ذلك العمى فأصاب المرمى اهـ. اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ صلاة وسلاما ما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى إلى الفردوس الأعلى والتمتع هناك في جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن. الفصل الرابع من الفصول الأربعة في بيان الفوائد التي تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل مع المواظبة. اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذي ذكرناه أولا يحصل فوائد كثيرة: منها ما يرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية، ومنها ما يرجع إلى الكرامات التي هي خوارق العادات أما الأول: فمنها اتصافه بالزهد، ....

حاشية الدسوقي

قوله (لا مورد لها) أي لصاحبها. قوله (من ربقتها) الربقة في الأصل العروة التي يستوثق بها صغار الضأن، وإضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان، والمراد بالانحلال الخلوص وكأنه قال: والخلوص من ربقة هي الشريعة، أو من إضافة المشبه به للمشبه أي والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة. قوله (لانقشع) أي لزال. قوله (المرمى) أي محل الرمي والشخص إذا أصاب محل الرمي فقد فاز بمقصوده، فكذلك هذا الضال لو علم ما تحت قولنا: محمد رسول الله من الأسرار والحكم لنطق بالصواب. قوله (الأعلى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان. قوله (على الوجه الأكمل) أي من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر. قوله (إلى محاسن الأخلاق) أي الأخلاق الدينية الحسان.

قوله (أما الأول) أي وهو ما يرجع للأخلاق الدينية أي التي لها تعلق بالدين[1].

(1) في م: بالدنيا.



ونعني به خلوّ الباطل من الميل إلىٰ فان، وفراغ القلب من الثقة بزائل، وإن كانت اليد مغمورة بمتاع حلال، فعلىٰ سبيل العارية المحضة، وتصرفه فيه بالإذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أو غيره مع كل نفس، وذلك ينفي عن النفس التعلق بما لا بدّ من زواله، ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب، ....

حاشية الدسوقي

قوله (من الميل إلىٰ فان) أراد به الأمور التي يفتخر بها في الدنيا من مآكل ومشارب وملابس، فإذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص علىٰ بقائه بل ينفقه، وإذا ضاع فلا يسخط عليه. قوله (وفراغ القلب من الثقة) أي من التوثق بزائل وهذا تفسير لما قبله.

قوله (وإن كانت إلخ) فيه إشارة إلىٰ أن الزهد لا ينافي كثرة المال لأن المدار علىٰ خلوص[1] الباطن من الميل إليه سواء كان موجودا عنده أو لا. قوله (فعلىٰ سبيل إلخ) أي فيلاحظ أنه عنده علىٰ سبيل العارية. قوله (المحضة) أي [أ|157ب] الخالصة عن شائبة الملك.

قوله (تصرف الوكالة الخاصة) أي [م|208أ] ليست علىٰ الدوام بل في زمان معين فقوله (ينتظر إلخ) تفسير لما قبله، ويحتمل أن المراد بـ(الخاصة) أن ينفق منه علىٰ قدر ما أمر الشارع ولا ينفق منه في كل ما بدا له. قوله (مع كل نفَس) -بفتح الفاء- متعلق بينتظر أي ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه[2] بالموت. قوله (وذلك) أي انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله أي كالأموال والمآكل والملابس. قوله (ومنها التوكل) أي اتصافه به. قوله (وهو ثقة القلب) أي توثق القلب واعتماده علىٰ الوكيل الحق وهو المولىٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. قوله (بحيث يسكن) أي القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب، فإذا تعذرت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكنا، ولا يحصل له قلق ولا اضطراب ولا سخط لاعتماده علىٰ المولىٰ النافع الضار.

---

(1) في م: خلو. (2) ساقط في م.



ولا يقدح في توكله تلبس ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغا منها بحيث يستوي عنده وجودها وعدمها. ومنها الحياء بتعظيم الله عَزَّوَجَلَّ بدوام ذكره والتزام نهيه وأمره والإمساك عن الشكوىٰ به إلىٰ المعجزة والفقراء غيره. ومنها الغنىٰ هو غنىٰ القلب بسلامته من فتن الأسباب، فلا يعترض علىٰ الاحكام بـ(لو) ولا بـ(لعل) لعلمه بمن صدرت منه عَزَّوَجَلَّ المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نقض يد القلب من الدنيا حرصا وإكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها، وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما.........

حاشية الدسوقي

قوله (تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أو نجارا أو حدادا.

وقوله (ولا يقدح إلخ) أي لأن المدار علىٰ الالتفات إلىٰ الله وقطع النظر عن غيره بالمرة. قوله (إذا كان أي القلب فارغا منها) أي خاليا عن الالتفات إليها. قوله (الحياء) هو بالمد. وقوله (بتعظيم الله) أي المصور بتعظيم الله. وقوله (بدوام ذكره) الباء للسببية وهو متعلق بتعظيم. قوله (عن الشكوىٰ به) أي عن الشكوىٰ منه تعالىٰ. قوله (إلىٰ العجزة) -بفتحات- جمع عاجز أي إلىٰ المخلوقات. وقوله (والفقراء) عطفه علىٰ ما قبله عطف تفسير.

وقوله (غيره) أي المغايرين لذلك الشاكي. قوله (بسلامته) أي المصور بسلامته.

قوله (من فتن الأسباب) أي من الأسباب المفتنة أو أن الإضافة بيانية.

قوله (فلا يعترض) أي من سلم قلبه من فتن الأسباب. قوله (علىٰ الأحكام) أي علىٰ أحكام الله. قوله (بلو) أي بالنسبة للماضي. وقوله (ولا بلعل) أي بالنسبة للمستقبل أي بأن يقول: لو فعلت كذا لحصل لي كذا، أو يقول: لعلي أذهب للسلطان فيعطيني شيئا.

قوله (بمن صدرت منه) أي بمن صدرت الأحكام منه. قوله (نفض يد القلب من الدنيا) أي ترك القلب تعلقه بالدنيا علىٰ وجه الحرص علىٰ تحصيلها والإكثار منها، ولا يخفىٰ ما في قوله (نفض يد القلب) من الاستعارة بالكناية والتخييل. قوله (عند شيء منها) أي وإنما هي عند المولىٰ. قوله (وسكوت اللسان) عطف علىٰ قوله (نفض [م|208ب] يد القلب).



ومنها الإيثار علىٰ نفسه بما لا يذمه الشرع. ومنها الفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن إليهم لعلمه بأن إحسانه وإساءتهم إليه كل ذلك مخلوق له تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝﴾[1] فلم ير لنفسه إحسانا حتىٰ يطلب عليه جزاء، ولم ير لهم إساءة حتىٰ يذمهم عليها. اللهم إلا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط. وهذه الفتوة هي فوق المسالمة. ومنها الشكر وهو إفراد القلب بالثناء علىٰ الله تعالىٰ رؤية النعم منه في طي النقم. والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق..........................

حاشية الدسوقي

قوله (بما لا يذمه الشرع) احترازا مما إذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده، وكان يسخط بعد ذلك فإن هذا مذموم شرعا. قوله (الفُتُوة) بضم الفاء والتاء. قوله (التجافي) أي التباعد.

قوله (ولو أحسن) أي ولو كان أحسن إليهم، أي إنه لو فرض أنه كان أحسن إليهم، ثم صار فقيرا فلا يطلب الإحسان منهم. قوله (هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم) كما لو ارتكبوا موجب حد أو تعزير. قوله (فوق المسالمة) أي فوق المرتبة المسماة بالمسالمة، وتسمىٰ أيضا بالتفويض وهو استسلام الأمور كلها لله وتفويضها إليه، وإنما كانت الفتوّة فوق هذه المرتبة لأن هذه المرتبة تجامع[2] بقايا النفس، فلربما قامت عليه بخلاف الفتوة فإن النفس انمحقت معها ففي الفتوة لا يلاحظ أن له إحسانا علىٰ غيره ولا للخلق أذية عليه لانمحاق نفسه بالمرة، وفي المسالمة لا يسأل الخلق إحسانه مع ملاحظة أن له عليهم الإحسان ولا يؤاخذهم بإذايتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم [158|أ] الإساءة له، ولا شك أن الأولىٰ أعلىٰ من الثانية.

واعلم أن التفويض الذي هو المسالمة فوق التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد علىٰ ربه والمفوض ليس له مراد. قوله (ورؤية النعم منه في طي النقم) فإذا ابتلاه الله بنقمة يرىٰ أن فيها نعمة، فإذا سلب ماله مثلا يرىٰ أن هذه النقمة[3] في ضمنها نعمة[4] لأن مصيبة المال أخف من المصيبة في النفس أو في الدين.

---

(1) الصافات: 96. (2) ساقط في م. (3) في م: النعمة. (4) في م: نقمة.

وأما النوع الثاني من الفوائد وهو ما يرجع إلىٰ الكرامات: فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتىٰ يكثر القليل، ويكفي اليسير، وهذا مشاهد لأولياء الله تعالىٰ كثيرا. ومنها تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة. وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا. فكان إذا قضىٰ وظيفة ذكره يرفع رأسه فيجد في حجره درهما يشتري به قوت ذلك اليوم. ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترىٰ شقة وذهب بها إلىٰ الخياط فأعطاه طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الخياط يجذبها ويفصل منها شيئا بعد شيء حتىٰ صنع أثوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة، فطال ذلك علىٰ الخياط فقال له: يا سيدي هذه الشقة ما تتم أبدا فقال له الشيخ خوف الفتنة: قد تمت ورمىٰ له بباقيها من تحته، وكان بعض المشايخ لا ينتصب لذكر ولا صلاة علىٰ سجادته في خلوته إلا ويخلق الله له علىٰ سجادته وتحتها دراهم جددا وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده إذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله فإذا انفصل التقطوا تلك الدراهم فمنهم المقل، ومنهم المكثر وداموا علىٰ ذلك حتىٰ تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك. ومنها أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حلاله من حرامه، ومن متشابه بأمارات يجدها إما من باطنه أو من ظاهره ....

حاشية الدسوقي

قوله (حرارا) -بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها- بوزن قزاز أي يتعاطىٰ صنعة الحرير. قوله (الحرارة) بكسر الحاء. قوله (التاوُدِي) -بضم الواو وكسر الدال- نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس. قوله (شُقة) بضم الشين وهي مقطع القماش مثلا.

قوله (وأمسك تحته إلخ) أي إنه جلس علىٰ الطرف الآخر. قوله (علىٰ سَجادته) بفتح السين. قوله (جديدا) أي جديدة. قوله (معشر أولاده) أي جماعة أولاده والإضافة بيانية.

قوله (استعماله) أي تعاطيه. قوله (أما من باطنه) أي بأن يقشعر قلبه.

قوله (أو من ظاهره) أي بأن يتحرك أصبعه أو عضو أو عرق منه.

أو من غيره. وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى إلا أن المؤمن لا ينبغي أن يقصدها بشيء من طاعته وإلا دخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله، إذ هي من جملة ما يجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته إليها بالكلية وليكن مقصده رضا مولاه الذي لا خلف له منه ولا غنى لمخلوق عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال. اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد ﷺ وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين. وإلى فضل هذه الكلمة وما يحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة (فَإِنَّهُ يرى لَهَا مِنَ الْأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى مَا لا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ). وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعة تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جَلَّ وَعَلَا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حَصْنًا حَصِينًا وحجابا منيعا من التعذيب بشيء من درجات النار السبع كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمة الشهادة نرجو به من مولانا جَلَّ وَعَلَا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا وإخواننا في الدين بأفضل درجات الإيمان ويجمع شملنا وشملهم إثر الموت مع أوليائه المقربين أهل النعيم المقيم والروح والريحان. ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله بأدعية مباركة فنقول: ....

حاشية الدسوقي

قوله (أو من غيره) أي بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الأكل.

قوله (ومكر به) بالبناء للمفعول. قوله (العديم المثال) بالعين المهملة.

قوله (يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالأسرار النوع الأول وهو الأخلاق الدينية، وأراد بـ(العجائب) [م|209أ] النوع الثاني وهو الكرامات. قوله (حصنا) أي أمرا مانعا. وقوله (حصينا) أي كثير المنع. قوله (وحجابا منيعا) تفسير لما قبله. قوله (درجات الإيمان) أي الدرجات الحاصلة بسبب الإيمان. قوله (والروح) أي وأهل الروح بمعنى الراحة.

قوله (والريحان) أراد به مطلق الرزق [أي الذين يرزقون في قبورهم][1].

---

(1) ساقط في م.

[خاتمة الكتاب]

الحمد لله الكريم الوهاب، المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لا لسبب من الأسباب، الفاتح بصائر القلوب بجوده حتىٰ خرقت بنورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهىٰ الآراب، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ معدن الكمالات، والوسيلة العظمىٰ دنيا وأخرىٰ لنيل المنىٰ والحاجات، وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات، المشرفة علىٰ كل مخلوق لله تعالىٰ في الأرض والسموات، ورضي الله تعالىٰ عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلىٰ الأنجم الزاهرات، والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الأمة الأئمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم يبعث الله العظام الرفات، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾[1]، ربنا ظلمنا أنفسنا ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لنا مغفرة من عندك وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم، ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٥﴾ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾﴾[2]،

حاشية الدسوقي

[قوله (لمن شاء) اللام بمعنىٰ علىٰ، أو ضمن المنعم معنىٰ المعطي][3].

قوله (حجب الكائنات) من إضافة المشبه به للمشبه، أو من قبيل الإضافة البيانية أي حتىٰ خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولىٰ ومشاهدة آياته الكبرىٰ.

قوله (بمنتهىٰ الآراب) أي المقاصد. قوله (لنيل المنىٰ) أي لحصول ما يتمناه المرء، وعطف الحاجات علىٰ (المنىٰ) للتفسير. قوله (وينبوع الفضائل) أي محل نبعها وظهورها.

قوله (المشرف) أي المفضل. قوله (بالرفيق الأعلىٰ) متعلق بلحوق، والمراد بـ(الرفيق الأعلىٰ) المولىٰ جَلَّ جَلَالُهُ، وقيل: الأنبياء والصالحون. قوله (الرفات) أي العظام البالية.

---

(1) الأعراف: 23.

(2) يونس: 85-86.

(3) ساقط في أ.

اللهم يا غياث المستغيثين، وملجأ ذوي الفاقات الملهوفين، أسألك يا أرحم الراحمين يا ذا الجلال والإكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله، ومن خيار أهل معرفتك وأن تمتعنا إثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك، وأن تغفرلنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا محنة، وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خزي دنيا وأخرىٰ يا ذا الفضل والمنة، اللهم لك الحمد وإليك المشتكىٰ من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة، فآمنا يا مولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالا ومآلا حتىٰ نفوز بأعظم رضوانك في الحياة وبعد الممات، اللهم يا أرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الأوهام والهوىٰ وضعفت عن النهوض إلىٰ التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوي وقد اشتد علينا وثاق القلوب، وأضعفها وأعمىٰ عينها توالىٰ ظلمات المعاصي عليها وتراكم ران الذنوب، فقلوبنا تبكي وتندب وإن ضحك منا اللسان وتريد النهوض إلىٰ نيل الكمالات شوقا إليه فيمنعها الأسر والعمىٰ ....

حاشية الدسوقي

قوله (ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج أي ومن يلتجئ إليه الناس الذين اشتد احتياجهم فقوله (الملهوفين) تفسير له. قوله (تَبِعاتنا) -بفتح التاء وكسر الباء الموحدة- جمع تَبِعة -بفتح التاء وكسر الباء- وهي حقوق الآدميين. قوله (قد أسرتنا) -بفتحات- من الأسر أي صيرتنا مأسورين. قوله (الأوهام) أي الخيالات التي يحدثها الوهم كأن يخيل إليه أنه إن فعل كذا من الطاعات حصل له من الضرر كذا. قوله (والهوىٰ) أي هوىٰ النفس أي ما تهواه كأن تشتهي النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه. قوله (وثاق القلوب) أي قيدها. قوله (وران الذنوب) أي سوادها. قوله (وتندب) أي تنوح.

قوله (وإن ضحك منا اللسان) كذا في عدة [أ/158ب] نسخ، والصواب الأسنان لأن الضحك لا ينسب إلىٰ اللسان وينسب إلىٰ الأسنان لظهورها عنده.

قوله (تريد النهوض إلىٰ نيل الكمال) أي بالدخول في حضرة ذي الجلال ومشاهدته.

ولا تساعدها عليه القوي ولا النفس ولا الأركان، فصرنا يا مولانا مطروحين في مضيق سجن الآفات مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات، فيا ذا الفضل العظيم الذي لا يحدّ ولا يعلل ولا يقاس بمكيال ولا ميزان، يا ذا الكرم العظيم الذي فاض علىٰ العوالم كلها حتىٰ طمع فيه القريب، ومن هو في غاية العبد والخسران، قد أمرتنا يا ذا الجلال والإكرام علىٰ لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد ﷺ بفكاك العاني وإنقاذه من الأسر الذي ضرره يسير وعرض فان، فنحن يا مولانا العانون حقيقة الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم مما خيرت به أوليائك في أعلىٰ الجنان، ولا عوض له من الفوز منك بجميل الرضوان، فمن علىٰ قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك التي لا يملك الصبر عنها بما به أمرتنا يا كريم يا وهاب يا رحيم يا رحمن، يا من ليس معه في تدبير ملكه ثان، اللهم اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا ولأشياخنا وإخواننا وأحبتنا وذريتنا واجمع شملنا وشملهم بلا محنة مع أكابر أوليائك في أعلىٰ عليين ومتع جميعنا إثر الموت في أعلىٰ الفردوس بلذيذ رؤيتك ومرافقة من أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنىٰ به من أهل الخير والإيمان، ومن اللهم علىٰ كل من حفظ العقيدة أصله بحسن الخاتمة والفوز بعموم الغفران،

حاشية الدسوقي

قوله (ولا تساعدها) أي القلوب. وقوله (عليه) أي علىٰ النهوض لنيل الكمال.

قوله (مكَبّلين) -بفتح الكاف وتشديد الباء- أي مقيدين. وقوله (بثقل قيود الشهوات) أي بقيود الشهوات الثقيلة، أو أن إضافة ثقل للقيود حقيقة، والثقل مستعار للمشقة، وإضافة قيود للشهوات بيانية، أو من إضافة المشبه به للشبه. قوله (حتىٰ طمع فيه القريب) أي قربا معنويا. [م|209ب] قوله (بفكاك العاني) أي بفكاك الأسير من أيدي الكفار مع أن ضرره يسير فَفُكَّنَا من أَسْرِ أَنْفُسِنَا فإنه أعظم من ذلك. قوله (فنحن يا مولانا[1] العانون) أي المأسورون.

قوله (من الفوز إلخ) بيان لما يدوم ولا عوض له. قوله (بما به أمرتنا) متعلق بامنن أي فامنن علينا بالفك والخلاص الذي أمرتنا به.

---

(1) ساقط في أ.

اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما في الدنيا والآخرة وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الأعلىٰ أعلىٰ المنازل الفاخرة، واحفظنا وإياهم إلىٰ الممات من جميع الفتن، واجعل بيننا وبين الظالمين حجابا مستورا في ديننا ودنيانا يا عظيم المواهب والمنن، نتوسل إليك يا مولانا في نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية، ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد ﷺ ذي النفس الزكية الشفيع المشفع عندك سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد ﷺ وعلىٰ أهله عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حولا ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله وكفىٰ، وسلام علىٰ عباده الذين اصطفىٰ، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم عدد قطر الأمطار، وعدد ورق الأشجار، وعدد مثاقيل الجبال والأحجار، وعدد الرمال وزبد البحار، وعدد الأبرار والفجار، وعدد ما يختلج في الليل والنهار، واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار يا واحد يا أحد يا مهيمن يا قهار، وسلام علىٰ جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين. ....

حاشية الدسوقي

قوله (**حجابا مستورا**) أي حجابا يحجبنا عنهم خفيا عن الأعين أو أن مستورا بمعنىٰ ساترا لنا بحيث لا يقدرون علىٰ الوصول إلينا.

قوله (**في نيل**) أي في حصول. قوله (**بذاتك**) الإضافة بيانية. قوله (**الشفيع**) أي الذي يشفع. قوله (**المشفع**) أي الذي تقبل شفاعته. قوله (**وعدد ما يختلج**) أي يتحرك.

وليكن هذا ختام هذه التقييدات ختم الله لنا بالحسنىٰ ومنحنا في الآخرة بالمقام الأسنىٰ وشفع فينا وفي والدينا ومشايخنا وأحبتنا خير الأنبياء الكرام سيدنا محمد عليه وعلىٰ آله وأصحابه من الله أفضل الصلاة وأزكىٰ السلام.



تقييد الختام لنسخة (أ):

وكان الفراغ من كتابتها يوم السبت لسبع بقين شهر الله جمادي الأخير سنة ألف ومائتين وخمس وأربعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل السلام وأتم التسليم وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم كاتبها ومالكها أحمد ابن عبد الصمد بن مهاجر الراشدي الابن كتبتُها لنفسي ولمن شاء الله من الإخوان الحمد لله رب العالمين اللهم اغفرلنا ولمشايخنا ولوالدين ولإخواننا في الله وجميع المسلمين والمسلمات مغفرة عزما آمين لو لا عون ما كتبنا حرفا واحدا والحمد لله على البدء والختام. [158|أ]

*****

تقييد الختام لنسخة (م):

وكان الفراغ من تتميم هذه الحاشية يوم الاثنين المبارك ثلاثة وعشرين خلط من شهر جمادي الأول سنة ستة وثلاثين ومائتين وألف 1236هـ وكان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المباركة بسابع عشرين شعبان سنة 1214هـ هلالية وذلك ثاني عام من استيلاء الفرنسيين على مصر أعادها الله للإسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير على يد راجي عفو ربه عبد الله زرنبة الدمياطي الشافعي مذهبا الخلوتي طريقة غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين. [209|ب]





فهرس المصادر والمراجع

المصادر

1. أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، زكريا بن يحي الشريف الإدريسي، تحقيق: نزار حمادي، (بيروت: دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، 1432هـ/ 2011م).
2. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية: 1424هـ/ 2004م).
3. الاتجاهات الحديثية في القرن الرابع عشر، محمود سعيد محمد ممدوح الشافعي، (القاهرة: دار البصائر، 1430هـ/ 2009م).
4. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة 1429هـ/ 2008م).
5. الاجتهاد الكلامي بين المنهجية والمذهبية عند السنوسي، خالد زهري، بحث شارك به في يوم دراسي في موضوع: «الاجتهاد في الفكر الإسلامي بين المنهجية والمذهبية»، (المملكة المغربية: مختبر الدراسات والأبحاث الدينية في الغرب الإسلامي، الشعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، الخميس، 8 أبريل 2010).
6. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بيروت: دار المعرفة، د.ت.).
7. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1432هـ).

8. **الأربعين في أصول الدين**، محمد بن محمد الغزالي، (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1439هـ/ 2017م).

9. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجويني، تحقيق: أجم عبد الرحيم السايح، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: 1430هـ/ 2009م).

10. **أزهار الرياض في أخبار عياض**، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: مصطفى السقا وغيره (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358هـ/ 1939م).

11. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى**، أحمد بن خالد الناصري، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، (الدار البيضاء: دار الكتاب، الطبعة 1418هـ/ 1997م).

12. **الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**، تقي الدين المقترح، تحقيق نزار حمادي (بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر - 1430هـ/ 2009م).

13. **الأسماء والصفات**، البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (جدة: مكتبة السوادي، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م).

14. **الأشباه والنظائر**، تاج الدين السبكي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1411هـ/ 1991م).

15. **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، (تونس: مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، 1928م).

16. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1401م).

17. **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، العباس بن إبراهيم السملالي، (الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الثالثة: 1413هـ/ 1993م).

18. **الأعلام**، خير الدين بن محمود الزركلي، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر مايو 2002م).

19. **أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع**، خليل مردم بك، (بيروت: لجنة التراث العربي، 1971).

20. **الاقتصاد في الاعتقاد**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي (جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2008م).

21. **الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي**، عبد العزيز الصغير دخان، (الجزائر: دار كركادة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 2010-2011م).

22. **الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية**، سليمان بن عبد القوي، تحقيق: سالم بن محمد القرني، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1419هـ).

23. **أنوار البروق في أنواء الفروق**، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، (دار النوادر، الطبعة الأولى، 1433هـ).

24. **ايليغ قديما وحديثا**، محمد المختار السوسي، (الرابط: المطبعة الملكية، 1386هـ/ 1966م).

25. **البرهان في أصول الفقه**، الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ).

26. **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، ابن مريم التلمساني، (الجزائر: الثعالبية، 1226هـ/ 1908م).

27. **بلوغ الأماني في التعريف بشيوخ وأسانيد مسند العصر الشيخ محمد ياسين بن عيسى الفاداني المكي**، محمد مختار الدين بن زين العابدين الفلمباني، (دمشق: دار قتيبة، 1408هـ/ 1988م).

28. بيان المختصر شرح مختصر المنتهىٰ لابن الحاجب في أصول الفقه، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، (مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، د.ت.).

29. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، (مصر: مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998)

30. تحرير المقال في الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ سيد الإرسال، سحنون بن عثمان الونشريسي، (بيروت: دار ابن حزم للنشر والطباعة، الطبعة الأولىٰ: 1430هـ/ 2009م).

31. تحفة الطلاب في النحو والإعراب، كامل عويضة، أطلس للنشر والإنتاج العلمي، (الطبعة الأولىٰ، 2016م).

32. التحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة، عيسىٰ بن عبد الرحمن السكتاني، تحقيق: نزار حمادي، تقديم: أ.د فتحي أحمد عبد الرزاق، (د.ت.).

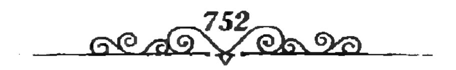
33. تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة، 1418هـ/ 1998م).

34. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، (المغرب: مطبعة فضالة، المحمدية، د.ت.).

35. تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع، محمود سعيد محمد ممدوح الشافعي، (بيروت، 1434هـ/ 2013م).

36. تطور المذهب الاشعري في الغرب الإسلامي، يوسف احنانة، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1424هـ/ 2003م).

37. التعريف بالقاضي عياض، محمد بن القاضي عياض، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1982م).



38. **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني وحاشيته المحاكمات**، عبد القادر التختي السنندجي الكردستاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

39. **تلخيص المفتاح**، محمد بن عبد الرحمن القزويني، (باكستان: مكتبة البشرى- الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م).

40. **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1987م).

41. **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، محمد بن يوسف التميمي الشافعي ناظر الجيش، تحقيق: محمد عزازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)

42. **تهافت الفلاسفة**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، د.ت.).

43. **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، محمد بن علي بن حسين، (عالم الكتب، د.ت.).

44. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق د. بشار عواد معروف، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1400هـ/ 1980م).

45. **التوقيف على مهمات التعاريف**، زين الدين محمد المناوي، (القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1410هـ/ 1990م).

46. **ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي أشي**، أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، تحقيق: عبد الله العمراني (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1403هـ).

47. **ثلاث عقائد أشعرية**، خالد زهري، (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1433هـ).

48. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ابن أبي الوفاء، (د.ت).

49. حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في فن المنطق، إبراهيم البيجوري، (القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، الطبعة الأولى: 1321هـ).

50. حاشية الدسوقي على أم البراهين وشروحها، محمد بن أحمد الدسوقي، (بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى: 1424هـ/ 2003م).

51. حاشية السيالكوتي على كتاب المطول للتفتازاني، عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي، تحقيق محمد السيد عثمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

52. حاشية الشنواني على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، محمد بن علي بن منصور الشنواني، تحقيق: عماد الجليلاتي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

53. حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبان الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ).

54. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية-د.ت).

55. حاشية العلامة البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، عبد الرحمن البناني، (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثية، 1434هـ/ 2013م).

56. الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، محمد حجي، (المغرب: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ/ 1976م).

57. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، (1387هـ/ 1967م).

58. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، (مصر: مطبعة السعادة، 1394هـ - 1974م).

59. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، (بيروت: دار صادر - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1993).

60. حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، اليوسي، تحقيق: حميد حماني اليوس، (الدار البيضاء: دار الفرقان للنشر الحديث، الطبعة الأولى، 2008م).

61. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله المحبي، (مصر: المطبعة الوهمية، 1284هـ).

62. درة الحجال في غرة أسماء الرجال، أحمد بن محمد بن القاضي المكناسي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002م).

63. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن حجر العسقلاني، (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1349م).

64. الدعاء، الطبراني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ).

65. دليل مؤرخ المغرب الأقصى، عبد السلام بن عبد القادر بن سودة المري، (بيروت: دار الفكر، 1418هـ/ 1997م).

66. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، محمد بن عسكر الشفشاوني، تحقيق: محمد حجي، (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1397هـ/ 1977م).

67. الذخيرة، شهاب الدين القرافي المالكي، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى: 1994م).

68. رجالات العلم العربي في سوس، محمد المختار السوسي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 2015م).

69. رسالتان في المنطق؛ الجمل لأفضل الدين الخونجي والمختصر في المنطق لابن عرفة، الجامعة التونسية، تحقيق: سعد غراب، (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، د.ت).

70. **رسائل التوحيد والهيللة**، عبد الله بن محمد الهبطي، تحقيق: خالد زهري، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1423هـ/ 2002م).

71. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1999م / 1419هـ).

72. **رَفْعُ النِّقَابِ عَن تنقِيح الشّهابِ**، الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشّمْلالي الشوشاوي، تحقيق: د. أَحْمَد بن محمَّد السراح، د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1425هـ/ 2004م).

73. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ).

74. **السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، محمد بن محمد بن محمد المراكشي، (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الثالثة: 2011م).

75. **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: حمزة بن علي الكتاني، (الدار البيضاء، دار الثقافة، د.ت.).

76. **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية وفيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت).

77. **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.).

78. **السنن الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (الهند-حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى: 1344هـ).

79. السنن الكبرى، النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م).

80. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، النسائي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، (بيروت: دار المعرفة- الطبعة الخامسة: 1420هـ).

81. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405هـ/ 1985م).

82. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، تحقيق: د. علي عمد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية 2012م).

83. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن العماد العَكري الحنبلي، تحقيق: محمد الأرناؤوط (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م).

84. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل الهمداني المصري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار مصر للطباعة، الطبعة العشرون، 1400هـ).

85. شرح الإرشاد في أصول الفقه، تقي الدين المقترح، تحقيق: نزيهة امعاريج، (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1435هـ/ 2014م).

86. شرح التصريح على التوضيح، خالد بن عبد الله الأزهري، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1421هـ/ 2000م).

87. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، (مصر: مكتبة صبيح، د.ت.).

88. شرح الجمل الزجاجي، علي بن مؤمن بن عصفور الإشبيلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998م).

89. شرح الدماميني على المغني اللبيب، بدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

90. شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، محمد بن يوسف السنوسي، (القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1434هـ/ 2013م).

91. شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تقي الدين المقترح، اعتناء: نزار حمادي، (بيروت: دار مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1431هـ).

92. شرح العقيدة الكبرى، أحمد بن العاقل الديماني، اعتناء: نزار حمادي، (تونس: دار الإمام ابن عرفة، د.ت).

93. شرح العقيدة النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: مصطفى مرزوقي، (الجزائر: دار الهدى، 1998م).

94. شرح العقيدة الوسطى، محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: محمد يوسف إدريس، (الأردن: الأصلين للدراسات والنشر، 2017م).

95. شرح الكافية الشافية، ابن مالك الطائي الجياني، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (د.ت).

96. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، (باكستان: دار المعارف النعمانية، الطبعة الأولى: 1401هـ - 1981م).

97. شرح المقدمات، محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: نزار حمادي، (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى: 1430هـ/ 2009م).

98. شرح المكودي على الألفية، عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي، تحقق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية- 1425هـ/ 2005م).

99. شرح أم البراهين، محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني، تحقيق: د. خالد زهري، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة: 1438هـ/ 2017م).

100. شرح تسهيل الفوائد، ابن مالك، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى: 1410هـ/ 1990م).

101. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، تحقيق: سعيد بن صالح بن عفيف وحسن بن إبراهيم خلوفة طياش وناصر بن علي الغامدي (مكة المكرمة: رسالة الماجستر، جامعة أم القرى، 1421هـ/ 2000م).

102. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ).

103. شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، (الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى - 1431هـ).

104. شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، (بيروت: دار مكتبة المعارف، الطبعة الأولى - 1432هـ/ 2011م).

105. شروح الشمسية مجموعة حواشي وتعليقات في المنطق، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، 2017-2018م).

106. الشريعة، محمد بن الحسين الآجُرِّيُّ البغدادي، تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، الرياض: دار الوطن، الطبعة الثانية، 1420هـ - 1999م.

107. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عياض بن موسى اليحصبي السبتي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ).

108. **الشفاء بتعريف حقوق المصطفىٰ**، عياض بن موسىٰ اليحصبي السبتي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة: 1365هـ/ 1950م).

109. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة: 1407هـ/ 1987م).

110. **صحيح ابن خزيمة**، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ب النيسابوري، تحقيق: د. محمد مصطفىٰ الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت).

111. **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، 1958م).

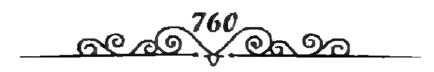
112. **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، الطبعة الأولىٰ، 1422هـ).

113. **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، محمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير الإفراني، تحقيق عبد المجيد خيالي، (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغرب، الطبعة الأولىٰ: 2004م).

114. **صلة الخلف بموصول السلف**، محمد بن سليمان الروداني، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ: 1408هـ/ 1988م).

115. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1412هـ/ 1992م).

116. **طالع البشرىٰ علىٰ العقيدة الصغرىٰ**، إبراهيم بن أحمد المارغني، تحقيق: نزار حمادي، (الكويت: دار الضياء، الطبعة الأولىٰ: 2012م).



117. **طبقات الحضيكي**، أحمد بومزكو، (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، 2006م).

118. **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ).

119. **طبقات الفقهاء**، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الأولى: 1970).

120. **العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**، عثمان السلالجي أبو عمرو، تحقيق: نزار حمادي، (بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى، 1429هـ).

121. **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث- 1412هـ/ 1992).

122. **العلوم الإسلامية من النقد إلى التجديد**، مجلة الإحياء، (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، العددان: 30-31/ نوفمبر 2009م).

123. **عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عَزَّوَجَلَّ ومعاشرته مع العباد**، ابن السُّنِّي، تحقيق: كوثر البرني، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن).

124. **غاية المرام في علم الكلام**، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.).

125. **الفائق في غريب الحديث والأثر**، الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوي- محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، د.ت.).

126. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (بيروت: دار المعرفة- 1379هـ).

127. **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، (القاهرة: عالم الفكر، ميدان سيدنا الحسين الأزهر الشريف- د.ت).

128. **الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، شهاب الدين القرافي، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية: د. أحمد محمد سراج، د. علي جمعة محمد، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1421هـ/ 2001م).

129. **الفقه الأكبر**، النعمان بن الثابت الكوفي، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1375هـ).

130. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، (الرباط: مطبعة إدارة المعارف: 1340هـ).

131. **فهرس الخزانة التيمورية**، أحمد تيمور باشا ومحمد عبد الجواد الأصمعي، (مصر: مطبعة دار الكتب المصرية 1366هـ).

132. **فهرس الفهارس**،محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، د.ط.د.ت.).

133. **فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية**، خالد زهري وعبد المجيد بكاري، (الرباط: منشورات الخزانة الحسنية، الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011م).

134. **فهرس اللبلي**، أحمد بن يوسف الفهري، تحقيق: ياسين يوسف عياش وعواد أبو زينة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م).

135. **فهرس المخطوطات المحفوظة في خزانة الجامع الكبير بمكناس**، عبد السلام البراق، (المغرب: وزارة الثقافة، 2004م).

136. **الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي**، عبد الرحمن بن العربي الحريشي، (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 1992م).

137. **الفهرس الوصفي لبعض المخطوطات المحفوظة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية في الرياض**، قاسم السامرائي، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، 1418هـ).

138. **الفهرس الوصفي لمخطوطات خزانة الزاوية الناصرية تامكروت إقليم زاكورة**، حميد لحمر، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة: 2013م).

139. **فهرس مخطوطات خزانة القرويين**، محمد العابد الفاسي، (فاس، 1981م).

140. **فهرس مخطوطات مكة المكرمة**، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ومحمد الحبيب الهيلة وغيرهم، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1418هـ).

141. **فهرسة اليوسي**، الحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق حميد حماني اليوسي، (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الطبعة الأولى: 2004م).

142. **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، شهاب الدين النفراوي، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ - 1995م).

143. **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، عبد الرحمن التمنارتي، تحقيق: اليزيد الراضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 2007م).

144. **فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي**، عبد الستار بن عبد الوهاب البكري الصديقي الهندي المكي الحنفي، (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2009).

145. **القاموس المحيط**، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، 1426هـ/ 2005م).

146. **قواعد العقائد**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1405هـ).

147. كتاب العين، خليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ).

148. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة: 1407هـ).

149. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.).

150. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي المعروف بابن رشد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998م).

151. كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، أحمد بابا التنبكتي، تحقيق: محمد مطيع، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1421هـ/ 2000م).

152. كفاية طالب علم البيان في شرح البرهانية، زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي، تحقيق: عبد الإله الشعيري (تطوان: رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة عبد المالك السعدي، 2003-2004).

153. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، عبد المالك بن عبد الله الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، (بيروت: عالم الكتب الطبعة الثانية، 1407هـ).

154. المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، علي بن عبد الرحمن اليفرني، تحقيق: جمال علال البختي. (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1438هـ/ 2017م).

155. المبدع في التصريف، محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: د. عبد الحميد السيد طلب، (مكبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1402هـ/ 1982م).

156. مجلة الإحياء: العلوم الإسلامية من النقد إلى التجديد، خالد زهري، (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، العددان: 30-31/ نوفمبر 2009م).

157. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ).

158. محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد، أحمد بن زكري التلمساني الجزائري، تحقيق: عبد الرزاق دحمون، (الجزائر: دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، طبعة خاصة 2011م).

159. مختصر الدر الثمين والمورد المعين، محمد بن أحمد بن محمد الميارة الفاسي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1345هـ).

160. المختصر الفقهي، ابن عرفة الورغمي، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، (مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى: 1435هـ/ 2014م).

161. المختصر الكلامي، محمد بن عرفة، تحقيق: نزار حمادي، (الكويت: دار الضياء، الطبعة الأولى: 1435هـ/ 2014م).

162. المختصر الكلامي، محمد بن محمد بن عرفة الورغمي المالكي، تحقيق نزار حمادي، (تونس: دار الإمام ابن عرفة، الطبعة الأولى، 1435هـ).

163. مختصر المعاني في البلاغة، سعد الدين التفتازاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).

164. المختصر في علم المنطق، محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: أبو أحمد بلقرد بوكعبر، (وهران: منشورات نداء للتراث، د.ت.).

165. **مختصر لشرح تلخيص المفتاح**، سعد الدين التفتازاني، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، 1411هـ).

166. **مختصر نظم الفرائد ومبدئ الفوائد في شرح محصل المقاصد**، أحمد بن علي المنجور، دراسة وتحقيق: عبد الرزاق دحمون، (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولىٰ: 1435هـ/ 2014م).

167. **مدارس سوس العتيقة-نظامها-أساتذتها**، محمد المختار السوسي، (الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع- 1435هـ/ 2015م).

168. **المدونة**، مالك بن أنس بن مالك، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، 1415هـ).

169. **المساعد علىٰ تسهيل الفوائد**، ابن عقيل، تحقيق: د. محمد كامل بركات، (دمشق: دار الفكر، الطبعة: 1400هـ/ 1980م).

170. **المستدرك علىٰ الصحيحين**، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ: 1411هـ - 1990م).

171. **مسند أبي يعلىٰ**، أحمد بن علي بن المثنىٰ الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، (د.ط.د.ت).

172. **مسند أحمد بن حنبل**، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، 1421هـ - 2001م).

173. **مسند البزار**، البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولىٰ، 2009م. د.ت).

174. المصادر المساعدة في التحقيق - التحقيق النقدي للمخطوطات: التاريخ، القواعد والمشكلات، خالد زهري، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات المخطوط الإسلامية، الطبعة الأولى: 1434هـ/ 2013م).

175. المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية - بيليوغرافيا ودراسة بيليومترية، خالد زهري، (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1438هـ).

176. المصحف برواية ورش.

177. مصطلحات الكتاب العربي المخطوط (معجم كوديكولوجي)، أحمد شوقي بنبن، مصطفى طوبي، (الرباط: الخزانة الحسنية، الطبعة الخامسة: 1440هـ).

178. مصنف بن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409).

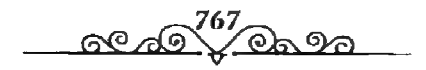
179. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407هـ).

180. المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية- الطبعة الثالثة: 1434هـ/ 2013).

181. معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.).

182. مُعجَمُ أعلام الجزائِر مِن صَدر الإسلام حَتّىٰ العَصر الحَاضِر، عادل نويهض، (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1400هـ).

183. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت.).



184. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، 1995م).

185. معجم القواعد العربية، عبد الغني الرقر، (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 1406هـ).

186. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (الرياض: دار الصميعي، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م).

187. معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مصطفى عبد الكريم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1416هـ/ 1996م).

188. معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف بن إليان بن موسى سركيس، (مصر: مطبعة سركيس 1346هـ - 1928م)،

189. معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف بن إليان موسى سركيس، (مصر: مطبعة سركيس، 1928).

190. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، (مؤسسة الرسالة، 1438هـ).

191. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، (دار الدعوة، د.ت).

192. معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، (سلا: مطابع سلا، 1989م).

193. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1401هـ/ 1981م).

194. **مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي**، خير الدين المفضل بن عمر الأبهري، تحقيق: محمود رمضان البوطي، (دمشق: دار الفكر- الطبعة الأولىٰ: 1424هـ/ 2003م).

195. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، الطبعة السادسة، 1985م).

196. **مقاصد الطالبين في علم أصول الدين**، سعد الدين التفتازاني، (دار الطباعة العامرة: 1277هـ).

197. **المنصف من الكلام علىٰ مغني ابن هشام**، تقي الدين أحمد بن محمد الشمني، تحقيق: محمد السيد عثمان، (بيروت: دار الكتب العلمية- د.ت).

198. **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين الإيجي، (بيروت: عالم الكتب، د.ت.).

199. **نزهة الهحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، محمد الصغير الإفراني، تحقيق: عبد اللطيف الشادلي، (الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الثانية: 2015م).

200. **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، محمد بن الطيب القادري، تحقيق: محمد حجي وأحمد توفيق، (الرباط: مكتبة الطالب، 1977م).

201. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، أحمد بابا التنبكتي، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (ليبيا: دار الكاتب، طرابلس، 2000م).

202. **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، محمد بن قاسم الرصاع التونسي المالكي، (المكتبة العلمية، الطبعة الأولىٰ: 1350هـ).

203. **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، إسماعيل باشا البغدادي، (بيروت: دار الإحياء التراث العربي، د.ت.).

204. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد البغدادي، (إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951م).

205. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث -1420هـ- 2000م).

206. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (بيروت-دمشق: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى: 1415هـ).

207. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1398هـ/ 1978م).

208. وفيات الرسموكي، محمد المختار السوسي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2015م).

209. اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، محمد البشير ظافر الأزهري، (مصر: المطبعة الملاحي العباسية 1908م).

210. Traveling Libraries: The Arabic Manuscripts of Muley Zidane and the Escorial Library Journal of Early Modern History 18 (2014).

المخطوطات:

211. المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي الملالي، (المغرب: خزانة الزاوية الحمزية العياشية بالرشيدية) مخطوط رقم: 289.

212. المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي الملالي، (تونس: المكتبة الوطنية) مخطوط رقم: 22668.

213. تقييد شرح تنقيح الفصول للقرافي، يحيى بن أبي بكر المسطاسي، (المغرب: خزانة الجامع الكبير بمكناس) مخطوط رقم: 352.

214. كفاية طالب علم الكلام - شرح الإرشاد، زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي، (المغرب: خزانة القرويين بفاس) مخطوط رقم: 729.

المراجع الإلكترونية:

215. http://www.alfiqh.ma/Article.aspx?C=5735

216. https://wqf.me/?p=16397

217. https://www.alfurqan.com/our_is_item/manid/1063798/groupid/107848



فهرس الموضوعات





لقد ظل النشاط العلمي في التعامل مع العقائد السنوسية مستمرا إلى عصرنا هذا، بل إنه يعرف حاليا نشاطا غير مسبوق، إذ مازال طلبة تلك البلاد، خاصة من يولُّونَ وجههم شطر المعاهد والجامعات العربية لدراسة العلوم العربية والشرعية، يقتفون هذا الأثر وفاء للمرحلة السنوسية، واستقرارا في الخط العلمي الذي رَسَمَهُ الإمام السنوسي.ومن هؤلاء الذين صار لهم حضور علمي على مستوى الدرس الأشعري عامة، وطريقة السنوسي في التعامل مع القضايا الكلامية خاصة، تلميذنا النجيب، الباحث الماليزي الأريب، الدكتور أحمد عارف بن ذي الكفل، فقد ترجم "صغرى السنوسي" إلى اللغة الماليزية الحديثة، فكان بذلك أول من أنجز عملا من هذا القبيل في التاريخ الحديث، وحقق "حاشية السُّكّاني على شرح أم البراهين للسنوسي" للشيخ أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكاني المراكشي المالكي (ت. 1061 هـ / 1651 م)، مع التقديم لها بدراسة وافية عن القيمة العلمية لهذه الحاشية، والكشف عن مناحي العبقرية الكلامية عند هذا المتكلم الأشعري المغربي الذي لا يُشَقُّ له غُبار، ولا تُجْهَلُ له آثار،وها هو الآن يُتحِفُ القارئَ المتخصص في علم الكلام عامة، والمذهب الأشعري خاصة، بتحقيق حاشية أخرى تُعَدُّ من أهم الحواشي وأعمقها وأنفعها، وهي "حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي" للشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي القاهري المالكي (ت. 1230 هـ / 1815 م). وهي حاشية منشورة، لكن الدكتور أحمد عارف أعاد نشرها، ناظراً في آخر نشرة لها في بيروت عام (2017 م)، واعتمادا على نُسْخَتَيْن مخطوطتَيْن قريبتين من زمان المؤلِّف، إحداهما كتبت لست سنوات بعد وفاته (1236 هـ)، وثانيهما كان الفراغ من كتابتها لخمسة عشر سنة بعد وفاته (1245 هـ).وتكمن أهمية هذا العمل في كونه يؤكد أن بلاد الملايو مازالت تزخر بعلماء أفاضل، يصرون على استمرارية المذهب السني الأشعري في تلك البلاد، وأن طريقة الإمام السنوسي في الدرس الكلامي مازالت حاضرة بقوة، ناهيك عن كونه سيعرِّف الشعب الملايو بعالم جليل، ومتكلم محقِّق، كان له الفضل في الدفاع عن مذهب أهل السنة الأشاعرة، تأليفا وتدريسا وتحريرا، وهو الإمام الدسوقي، الذي يَعُدُّ الإمامُ السكاني من أهم مصادره المعرفية، إذ نقل منه كثيرا في حاشيته، فصرح بالنقل أحيانا، ولم يُصرِّح به أحايين أخرى، وحافظ على عبارته تارة، وتصرف في عباراته تارات أخرى.

د. خالد زهري



8 ش أبي البركات الدردير - خلف الأزهر الشريف - القاهرة
هاتف: 00201025883599 - 00201120747478
e-mail: darassaleh88@yahoo.com

